Die Sekten

des

alten Buddhismus

Von

Max Walleser



Heidelberg 1927
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

BQ
282
W34
1904
v.4
GTU

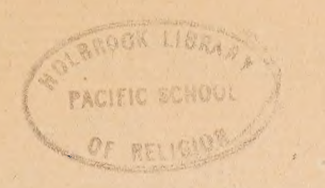
...gs-Nr. 1970.

SP



SIGILL SCHOLAE RELIGIONIS PACIFICE
COND A.D. 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

N
700


HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Die

buddhistische Philosophie

in ihrer

geschichtlichen Entwicklung

Von

Max Walleser

Vierter Teil:

Die Sekten des alten Buddhismus



Heidelberg 1927
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

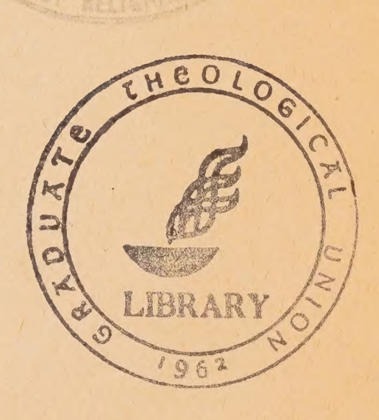
Die Sekten des alten Buddhismus

Von

Max Walleser

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION





Heidelberg 1927
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Verlags-Nr. 1970

CBPac

88330

BQ
282
.W34
1904
v.4

Alle Rechte, besonders das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen,
werden vorbehalten.

Vorwort.

Eine kritische Zusammenfassung der verschiedenen Berichte über die Lehrunterschiede der alten buddhistischen Sekten in Verbindung mit einer Neubearbeitung der schon von WASSILJEW behandelten tibetischen und chinesischen Quellen ist eine immer wieder, bis in die letzten Tage (G. TUCCI, Il Buddhismo, p. 156 Anm.) erhobene Forderung der Buddhismus-Forschung. Auch die vorliegende Darstellung beansprucht nicht, diesem Bedürfnis in vollem Sinne zu entsprechen, indem es ihr wesentlich darauf ankam, die besonders verworrene tibetische Überlieferung in ein deutlicheres Licht zu stellen, vor allem durch die allerdings summarische Darlegung der Beziehungen zu der Pali-Tradition (Kathāvatthu). Eine eingehendere Berücksichtigung der chinesischen Quellen erschien um so weniger dringend, als deren wichtigste — Hsüan-chwangs Übersetzung von Vasubandhus Bericht über die achtzehn Schulen — mit wertvollen Mitteilungen aus K'wei-chis Kommentar und japanischen Unterkommentaren kürzlich durch J. MASUDA in einer englischen Übersetzung (Asia Major, 1925, p. 1 ff.) zugänglich gemacht worden ist. Auch hier kam es mir also hauptsächlich darauf an, auf die wichtigsten Differenzen der Überlieferungen hinzuweisen, ohne einer kritischen Interpretation derselben vorgreifen zu wollen.

Meine Arbeit war ursprünglich in einem weiteren Rahmen geplant. Um eine Brücke zu der Überlieferung des alten Pali-Kanons zu schlagen, erschien es notwendig, die so ungemein wichtige Bhairat-Inschrift einer erneuten Untersuchung zu unterziehen. Diese ist denn auch schon vor einigen Jahren (1923) als erstes Heft meiner „Materialien zur Kunde des Buddhismus“ erschienen und fand ihre Ergänzung in einem weiteren Aufsatz „Nochmals das Edikt von Bhabra“ („Materialien“, Heft 9, 1925), der zugleich Gelegenheit bot, eine Rezension über die erstgenannte Arbeit in die gehörige Beleuchtung zu rücken.

Eine weitere unumgängliche Vorfrage betraf die Sprache und Heimat des Pali-Kanons; sie wurde gleichfalls in einer besonderen Arbeit („Materialien“, Heft 4, 1924) untersucht und — aus ähnlichen Gründen wie die letztgenannte — durch einen weiteren Aufsatz: „Was bedeutet 'Pali'?“ (Zeitschrift für Buddhismus, hrsg. v. W. GEIGER, 1926, p. 56 ff.) ergänzt. Ebenda (1922, p. 197 ff.,

327 ff.) erschien auch der Einleitungsabschnitt zu dem hier vorliegenden Buch; er konnte bis auf einige nachträgliche Literaturnachweise unverändert wieder aufgenommen werden.

Eine zusammenfassende Darstellung des Systems des „südlichen“ Buddhismus, der die korrekte Fortführung der in dem Pāli-Tipiṭaka verkörperten ältesten Lehre zu sein beansprucht, versuchte ich in einem Abschnitt, der sich inhaltlich und vielfach sogar wörtlich an die Darlegungen von Shwe Zan Aung in der Einleitung zu der englischen Übersetzung des Abhidhammatthasaṅgaha anschließt („Materialien“, Heft 5, 1924). Man wird es verstehen, wenn ich in der Darlegung des modernen südlichen Dogmatismus möglichst einem berufenen Vertreter desselben das Wort ließ, zeigen doch gerade die früheren Versuche auf diesem Gebiete (Gogerley, Sp. Hardy), wie bedenklich es ist, die Theorien des Buddhismus von einem fremden, wie etwa dem christlichen Standpunkt aus zu entwickeln.

Selbst wenn es aber gelungen sein sollte, die Grundlage für eine Darstellung der Sektenentwicklung in den gröbsten Umrissen entworfen zu haben — zu vergleichen wären etwa noch die Prefatory Notes zu „Points of Controversy“ (Mrs. Rhys Davids) und Appendix B zu W. Geigers englischer Übersetzung des Mahāvaṃsa (PTS. 1912) —, so steht doch noch die unendlich schwierigere, wenn auch reizvolle Aufgabe aus, das dürre Gerippe der „nördlichen“ Traditionen mit dem geistvollen Leben zu umgeben, das aus der „Erörterung der Streitpunkte“ (Kathāvatthu) der „südlichen“ uns in tausend Zügen entgegentritt. Diese Synthese setzt aber schon wieder eingehende Vorarbeiten auf dem Boden des Sanskritbuddhismus voraus, von denen als großartigste neben O. Rosenbergs „Die Probleme der buddhistischen Philosophie“ („Materialien“, Heft 7/8, 1925) die Abhidharmakośa-Übersetzung von L. de la Vallée Poussin ihrem Abschluß entgegengeht. Auch die Übersetzung der chinesischen Version des Jñānaprasthāna durch G. Tucci darf wohl als in Bälde in Aussicht stehend hier namhaft gemacht werden. Da Prof. de la Vallée schon seit längerer Zeit gleichfalls eine Bearbeitung der Lehrunterschiede innerhalb der buddhistischen Schulen in Aussicht gestellt hat, darf vielleicht von ihm als dem gründlichsten Kenner der einschlägigen Materie eine in der Hauptsache abschließende Darstellung dieser mehr internen dogmatischen Entwicklung erhofft werden.

Heidelberg, September 1926.

Prof. Dr. M. Walleser.

Inhaltsverzeichnis.

Digitized by the Internet Archive
in 2025 with funding from
Graduate Theological Union

https://archive.org/details/diebuddhistische04unse

I.

Die einheimischen Berichte über die Sekten des alten Buddhismus.

Schon in dem Sutta-piṭaka, also dem ältesten oder doch jedenfalls autoritativsten Bestandteile des buddhistischen Kanons, tritt das Begriffssystem des Buddhismus in einer Abgeschlossenheit entgegen, die um so mehr auffällt, als man für jene Zeit doch eigentlich eine gewisse Flüssigkeit der Begriffe und damit zusammenhängend der Terminologie erwarten sollte. Wenigstens ist die brahmanische Philosophie, zu der man in gewissem Sinne ja auch das System des Sāṃkhya rechnen kann, noch weit davon entfernt, sich auf eine bestimmte Fassung der begrifflichen Kategorien festzulegen. Ohne Zweifel hängt dies damit zusammen, daß der Buddhismus von vornherein in viel höherem Maße als die Lehre des Brahmanismus den Charakter einer propagandistischen Verbreitung an sich trug und infolgedessen darauf angewiesen war, der zu übermittelnden Lehre eine greifbare Unterlage in einer bestimmten Anzahl von Begriffen zu bieten, die genügend scharf fixiert waren, um keinen Zweifel über ihre Bedeutung und Geltungsbereich aufkommen zu lassen.

Wenn also auch schon die älteste Lehre ein festes Gerippe der Begriffskategorien besaß, so hat es sich aber doch erst das wohl um mehrere Jahrhunderte später entstandene Abhidhamma-piṭaka zur Aufgabe gemacht, die Begriffe rein unter dem Gesichtspunkt einer Kategorienlehre zusammenzuordnen. Weniger in dem Sinne einer Erklärung als einer übersichtlichen Ordnung, die man durch ausgiebige Verwendung der Zahl, der numerisch festgelegten Reihenfolge zugleich dem Gedächtnis einzuprägen suchte. In der Tat dürfte keine Methode günstiger sein, in ein kompliziertes Begriffssystem einzuführen, als die, zusammengehörige Begriffe unter ein gemeinsames Schema zu bringen und zu numerieren.

Hiermit ist nicht gesagt, daß für einen gegebenen Begriffsvorrat nur ein einziges Schema möglich sei. Wer versuchen wollte, irgend-

welche Begriffe nach ihrer inneren oder äußeren Zusammengehörigkeit zusammenzustellen und anzuordnen, würde sich zunächst nach einem Prinzip umzusehen haben, welches gleichzeitig den wichtigsten Gesichtspunkt für die Beurteilung des Wesens und des Wertes der einzelnen Begriffe enthält. Der Wert ist hierbei vielleicht noch wichtiger als das Wesen. Wer einem Gegenstand aus rein theoretischem Interesse gegenübertritt, wird von vornherein einen anderen Maßstab anlegen, ein anderes Werturteil abgeben, als der, welcher praktische Interessen mitbestimmend, vielleicht sogar maßgebend sein läßt. Und auch die einzelne Art und Richtung des Interesses wird sich bei der Wahl eines obersten Gesichtspunktes zum Ausdruck bringen, so daß dementsprechend auch eine ganze Reihe von Beurteilungs- und Anordnungsmöglichkeiten vorhanden ist. So finden wir denn auch in den buddhistischen Texten, die eine Darstellung der Terminologie und Kategorienlehre bieten, mehrere durchaus voneinander verschiedene Anordnungen, die man wieder in zwei Gruppen unterscheiden kann, je nachdem sie mehr den theoretischen oder den praktischen Gesichtspunkt betonen.

Es ist für den ursprünglichen Charakter des Buddhismus in hohem Grade bezeichnend, daß der in Pali überlieferte Abhidhamma des Hīnayāna den theoretischen Standpunkt fast völlig hinter dem praktischen zurücktreten läßt. So ordnet die Dhammasaṅgaṇi die *dhamma*, d. h. alles, was Gegenstand des Bewußtseins werden kann, unter die Hauptbegriffe von „gut“ (*kusala*), „nicht-gut“ (*akusala*) und „gleichgültig“ (*avyākata*). Auch die andere im südlichen Abhidhamma — z. B. in der Puggala-paññatti — verwendete Anordnung läßt, wenn auch in anderem Sinne, diese praktische Tendenz erkennen, indem das gesamte Begriffsmaterial in übrigens durchaus äußerlicher Weise in der Reihenfolge angeordnet wird, daß zunächst die unter e i n e n Begriff fallenden *dharma* aufgezählt werden, dann die unter zwei, drei usw. Es ist dies dieselbe Methode, welche auch für die Anordnung der Sutta des Aṅguttara-nikāya maßgebend war, die sich aber unter anderem auch in der chinesischen Redaktion des Abhidharma der Sarvāstivāda-Schule vorfindet (so in dem Saṅgīti-paryāya des Mahākauṣṭhila)[1] und die, wie Takakusu l. c. bemerkt hat, dem Saṅgīti-sutta des Dīghanikāya nachgebildet ist. Die sonstigen Abhidharma-Werke, und zwar sowohl die der südlichen Überlieferung wie diejenigen der nördlichen, lassen hinsicht-

[1] Vgl. Takakusu, JPTS. 1905, p. 99.

lich der Anordnung der in ihnen behandelten Materie nicht ohne weiteres erkennen, warum gerade die in ihnen vorliegende Reihenfolge in der Erörterung gewählt wurde, doch scheint sie weniger durch sachliche Gründe als durch die Wichtigkeit der in ihnen entwickelten Gegenstände und durch Zweckmäßigkeit bestimmt zu sein. Zur Illustration möge das Hauptwerk des „nördlichen" Abhidharma dienen, das Jñānaprasthāna des Kātyāyanīputra. Es enthält alte Bücher (*grantha*); das erste behandelt unter der Überschrift „Vermischtes" 1. die überweltlichen dharma (*lokottara dharma*), 2. Erkenntnis (*jñāna*), 3. das Individuum (*pudgala*), 4. Schamlosigkeit (*ahrīkatā*), 5. visuelle Erscheinung (*rūpa*), 6. Zwecklosigkeit (*anartha*), 7. Denken (*cetanā*), 8. Liebe und Achtung (*prema-gaurava*).

Das zweite Buch, in seinem Inhalt viel einheitlicher als das erste, behandelt die menschlichen Leidenschaften, eigentlich Fesseln (*saṃyojana*); das dritte die Erkenntnis (*jñāna*); das vierte die Tat (*karman*); das fünfte die vier großen Gewordenen (*mahābhūta*), d. h. die Elemente in ihrer groben Beschaffenheit; das sechste die Sinne (*indriya*); das siebente die Konzentration (*samādhi*); das achte die (falschen) Ansichten (*dṛṣṭi*). Diese ganz allgemeine Inhaltsangabe möge als Beispiel für die geringe Zusammengehörigkeit der einzelnen behandelten Materien genügen; ähnlich wie hier verhält es sich aber nicht nur in den übrigen Abhidharma-Texten, sondern auch in den Werken der sich anschließenden Literatur, wie der Vibhāṣā und weiterhin dem Abhidharma-kośa des Vasubandhu, der in seinen acht Büchern gleichfalls eine Darstellung des gesamten buddhistischen Begriffs- und Vorstellungsmaterials übermittelt, ohne ein höchstes Einteilungs- und Anordnungsprinzip erkennen zu lassen. Es müßte denn sein, daß man die Erörterung zu Beginn des ersten Buches in diesem Sinne aufzufassen hat (Tanjur N. E. mdo LXIII, 31a). Hier werden alle *dharma* als ausflußbehaftete und ausflußlose (*sāsrava-anāsrava*) unterschieden. Ausflußbehaftet sind alle *dharma*, die gewirkt (*saṃskṛta*) sind, mit Ausnahme des „Weges" (*mārga*). Ausflußlos sind die Wahrheit des Pfades (*marga-satya*) und die drei Arten von Nichtgewirktem, nämlich Raum (*ākāśa*) und die zwei „Vernichtungen" (*nirodha*), die Vernichtung durch Überlegung (*pratisaṅkhyā-nirodha*) und die Vernichtung ohne Überlegung (*apratisaṅkhyā-nirodha*). Da die Erörterung der ausflußlosen *dharma* einen verhältnismäßig kleinen Raum beansprucht und voraus genommen wird, so bleiben die folgenden Darlegungen für die Er-

örterung der gewirkten *dharma* zur Verfügung, und da auch hier wieder sofort eine Einteilung des Stoffs dadurch gegeben ist (l. c. 33b), daß die *saṃskṛta-dharma* mit den fünf *skandha* (*rūpa* usw.) gleichgesetzt werden, so läßt sich auch hier eine gewisse Methodik der Behandlung nicht verkennen. Auch im weiteren Verlauf der Erörterung nicht, indem zunächst der Begriff von *skandha*, dann der einzelnen *skandha*, *rūpa* usw., und der Sinnesorgane (*indriya*), der Sinnesqualitäten, dann der materiellen Elemente (*dhātu*), der Sinneswahrnehmungen geboten wird. Aber diese systematische Methodik hält doch auch wieder nur für das erste der acht Bücher des Textes stand; der Inhalt der übrigen ist zu disparat, als daß er sich unter ein gemeinsames Schema bringen ließe; sie behandeln nämlich der Reihe nach: 1. die Elemente (*dhātu*), 2. die Sinnesorgane (*indriya*), 3. die Welten (*loka*), 4. die Tat (*karman*), 5. die Rückstände (*anuśaya*), 6. Pfad und Individuum (*mārga-pudgala*), 7. Erkenntnis (*jñāna*), 8. die Erlangungen (*sñom-par-hjug-pa*, *samāpatti*). Wenn also auch für den genannten Text mit Hinsicht auf die zu Anfang des ersten Buches gegebene Einteilung der *dharma*, d. h. alles Existierenden, rein theoretische Gesichtspunkte maßgebend waren, so läßt sich dies wohl kaum mit Bezug auf die weitere Darlegung behaupten, vielmehr werden wir auch in diesem Texte wie in denjenigen der älteren Abhidharma-Literatur einen starken Zusatz rein praktischer Erwägungen voraussetzen dürfen. Aber in ihren Einzelheiten entzieht sich die Frage nach dem ältesten Abhidharma, insbesondere auch hinsichtlich des Verhältnisses zwischen „südlicher" (Pali) und „nördlicher" (Chin.) Überlieferung noch durchaus unserer Beurteilung.

Indessen selbst wenn die Beziehungen zwischen den zwei Schulen der ceylonesischen Vibhajjavādin und der in den Abhidharma-Texten des chinesischen Tripiṭaka vertretenen Sarvāstivādin völlig geklärt wären und die in beiden Sammlungen niedergelegte Lehre nach jeder Richtung hin als erschlossen gelten könnte, so würde uns immer noch die Möglichkeit fehlen, die Verbindungsbrücke zwischen älterem Buddhismus und dem im Mahāyāna vertretenen absoluten Negativismus zu schlagen, solange nicht die Frage beantwortet ist, ob und in welchem Umfange andere Sekten als die im Pali- und chinesischen Kanon vertretenen auf die spätere Gestaltung Einfluß gewonnen haben. So erweitert sich denn unsere Aufgabe dahin, auch unter den Lehren der anderen Schulen nach Theorien zu forschen, die eine negativistische Weiterbildung der den

alten Sekten gemeinsamen Weltanschauung, als die wir wohl die des Buddha selbst betrachten dürfen, herbeizuführen geeignet waren, und schließlich auch wohl herbeiführten.

Es stellt sich nun aber bei einer Prüfung derjenigen Texte, welche mit Recht als die ältesten und die ursprünglichen Bestrebungen des Meisters am getreuesten widerspiegelnden zu betrachten sind, nämlich des Sutta-piṭaka des Pali-Kanons, heraus, daß selbst hier von einer Einheitlichkeit der Lehre nicht wohl die Rede sein kann. Es soll hier nicht einmal auf die zahlreichen Widersprüche selbst erheblicher Tragweite (wie z. B. den der Wirkung des Tuns, *karman*, ohne daß ein Subjekt, *ātman*, vorhanden ist) hingewiesen werden, die sich entweder durch eine zweckmäßige Anpassung an die einfachere, der *anatta*-Lehre noch nicht zugängliche Geistesverfassung eines großen Teiles seiner Hörer oder aber durch tatsächliche Inkonsequenz in dem Ziehen von Schlußfolgerungen aus gegebenen Voraussetzungen erklären ließen: selbst wenn man alle diese Unstimmigkeiten als echte Bestandteile der alten Lehre betrachtet, bleibt immer noch die vielleicht unlösbare Aufgabe bestehen, unter der gewaltigen Masse von Lehrreden des Meisters eine Trennung nach verschiedenen Lehrperioden herbeizuführen und vor allem auch diejenigen Texte herauszuheben, die erst nach Lebzeiten des Buddha, vielleicht sogar Jahrhunderte nach Buddha entstanden und durch eine pia fraus der noch nicht endgültig abgeschlossenen Sammlung des Sutta-piṭaka einverleibt wurden. Erst nachdem das Tripiṭaka nach Ceylon gebracht und hier schriftlich fixiert worden war[2], war einige Sicherheit gegen die Möglichkeit nichtauthentischer Einschübe gegeben.

Eine weitere Aufgabe von nicht geringerer Schwierigkeit besteht in der Feststellung der Beziehungen der älteren Lehre zu den sich daraus entwickelnden achtzehn Sekten. Im Grunde genommen ist alles, was wir über deren Entstehung wissen, äußerster Ungewißheit unterworfen. Die zusammenhängenden Berichte darüber, die in chinesischen und tibetischen Übersetzungen vorliegen, vor allem das Samayabhedoparacana-śāstra des Vasumitra[3], sind einerseits zu dürftig, andererseits zeitlich zu sehr von der Bildung der Sekten getrennt, als daß sie als unbedingt zuverlässige und ausreichende Quelle dienen

[2] Unter der Regierung des Königs Vaṭṭagāmani im ersten Jahrhundert v. Chr. Vgl. Kern, Manual of Indian Buddhism, p. 120, n. 1; Winternitz, Gesch. d. ind. Litt. II, p. 7.

[3] Vgl. Wassiljew, Buddhismus I, p. 244 (dtsch. Ausg.); Keith, Buddhist Philosophy, p. 149.

könnten; und das Kathā-vatthu, die angeblich gelegentlich des dritten, unter Aśoka stattgehabten Konzils von dem Sthavira Tissa abgefaßte apologetische Darlegung der ketzerischen Anschauungen und ihre Widerlegung vom Standpunkt des Vibhajja-vāda aus, scheint denn doch nicht das hohe Alter zu besitzen, das ihm in der Einleitung des zugehörigen Kommentars[4] zugeschrieben wird und das diesen Text noch in das dritte Jahrhundert v. Chr. hinaufrücken würde. Mit Hinsicht auf die Wichtigkeit dieses Werkes für unsere Beurteilung aller auf die Sektenentwicklung bezüglichen Fragen erscheint zunächst eine Erörterung der einschlägigen literargeschichtlichen Probleme als unumgänglich.

1. Die „südliche" Überlieferung.

Nach dem Dīpavaṃsa, den wir wohl als die älteste und zuverlässigste Quelle für die Geschichte des sogenannten „Südlichen Buddhismus" zu betrachten haben[1], wird nach dem zweiten der zwei Berichte über das zu Vesāli abgehaltene Konzil, zu dem das in zehn Punkten nicht mit der Ordenszucht übereinstimmende Verhalten der Vajjiputtakamönche Veranlassung gegeben hatte, erzählt, daß die von den Thera exkommunizierten Vajjiputtaka, zehntausend an Zahl, sich zusammenschlossen und ein besonderes Konzil abhielten, welches das „große Konzil" (*mahā-saṅgīti*) genannt wurde, bei dem es sich aber offenbar nicht mehr um die zehn Streitpunkte handelte, sondern um die Neuaufstellung des Lehrkanons.[2] Nach diesem ersten Schisma trat bald ein zweites ein, indem sich die Mahāsaṅghika in die Gokulika und Ekabyohārika spalteten: späterhin schieden sich in der Sekte der Gokulika die Bahussutaka und Paññatti-Bhikkhu, diesen gegenüber traten dann die Cetiya auf, so daß die Mahāsaṅgītika jetzt in fünf Schulen vertreten waren.

Aber auch in der — nach der Auffassung der „südlichen" Buddhisten — orthodoxen Gemeinde der Thera, die bei dem Konzil zu Vesāli einen strengeren Standpunkt hinsichtlich der Beobachtung der Vinayavorschriften eingenommen hatten, trat eine Spaltung ein, indem zunächst die Mahiṃsāsaka und Vajjiputtaka-Bhikkhu sich trennten, und weiterhin in der Sekte der Vajjiputtaka sich vier

[4] Kathāvatthu-ppakaraṇa, ed. Minayeff, Journ. Pali Text Soc. 1892; Mrs. Rhys Davids, Points of Controversy (1915), p. 4 ff.

[1] Vgl. Geiger, Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa und die gesch. Überlieferung in Ceylon, p. 4 ff.

[2] Dīpavaṃsa, 5, 30—38; cf. Mahāvaṃsa, 5, 1 ff. (trsl. by W. Geiger, p. 26 ff.).

Gruppen absonderten: die Dhammuttarika, Bhaddayānika. Chaṇṇāgarika und Sammiti. Aber auch die Mahiṃsāsaka bildeten in späterer Zeit zwei Schulen, nämlich die Sabbatthi-vādin und Dhammagutta. Von den Sabbatthi-vādin schieden sich weiterhin die Kassapika, von diesen letzteren die Saṃkantika, und schließlich machten sich die Suttavādin selbständig, so daß die Zahl der aus dem Theravāda entstandenen Schulen sich auf elf belief. Alle diese Sekten entsprangen im zweiten Jahrhundert nach Buddha. In späterer Zeit bildeten sich noch sechs weitere, nämlich die Hemavatika, Rājagirika, Siddhattha, Pubba- und Apara-Seliya und schließlich noch die Apara-Rājagirika.

Diese Aufzählung ist wohl als Grundlage für den entsprechenden Bericht des Mahābodhivaṃsa[3] zu betrachten, der nur darin von jenem abweicht, daß er anstatt Bahussuta: Bāhulika und anstatt Apara-Rājagiriki: Vājiriya (nach Ms. B. *-vājagīriyo*) bietet. Diese letzte Lesart ist nach Minayeff, Recherches p. 203 n. auch die des Pariser Ms. des Kommentars zum Kathāvatthu, während eine ceylonesische Hs. *Vājarika* schreibt.

Fassen wir diese Bezeichnungen der Sekten ins Auge, so tritt deutlich hervor, daß sie zum größten Teil geographischer Art sind, so daß sich hieraus schon Schlüsse auf ihre örtliche Verteilung ziehen lassen. So dürfen vor allem die Anhänger des „großen Konzils“, die Mahāsaṅghika oder Mahāsaṅgītika, in dem Lande der Vajjin oder Vajjiputtaka gewohnt haben, indem die dortigen Mönche durch ihre nachlässige Handhabung der Ordensregeln sich die Ausstoßung aus der Gemeinde der Thera zuzogen (die Angabe ist übrigens die der Thera selbst und bedarf daher vielleicht einer Einschränkung) und hierauf eben die Mahāsaṅgīti abhielten. Aber auch in der Partei der Thera müssen die Vajjiputtaka stark vertreten gewesen sein, indem sie bald innerhalb der Thera eine besondere Gruppe neben den Mahiṃsāsaka bildeten, die ich an anderer Stelle[4] als im Andhragebiete des nördlichen Dekkhan ansässig nachzuweisen versucht habe. Wenn sich späterhin die Mahiṃsāsaka

---

[3] Nach den eigenen Angaben des Buches p. VIII ist dieser Text die Übersetzung eines singhalesischen Originals. Aus dem Gandhavaṃsa indessen, der den Text neben vier anderen als von (singhalesischen) *ācāriya* verfaßt bezeichnet (p. 51), sowie nach dem Sāsanavaṃsadīpa, 1262:

*Upatissamahāthero Māgadhāya (*dhiyā?) niruttiyā*
Bodhivaṃsam akā dhīro dhīrehi abhivaṇṇiyaṃ —

ist er das Werk eines Thera aus Magadha, Upatissa (vgl. Preface p. VIII f.).

[4] Ält. Ved. p. 12; vgl. Lassen, Ind. Altk. II², p. 246, I² p. 681.

in die zwei Schulen der Sabbatthi-vādin und Dhammagutta spalteten, so dürfte also wohl anzunehmen sein, daß sie beide ursprünglich dem südlich des Vindhya gelegenen Indien angehörten. Andere ursprünglich geographische Bezeichnungen waren ferner die der Caitika (Cetiya), der Pūrva- und Aparaśaila (Apara-seliya)[5], sowie der Hemavata und Chaṇṇāgarika (eigentlich „Bewohner der sechs Städte"), deren genauere Lokalisation indessen mit Hilfe unserer Quellen nicht möglich ist.[6] Andere dieser Sekten haben ihren Namen offenbar nach denen ihrer Gründer oder hervorragender Führer erhalten (z. B. Kassapika), wieder andere jedoch nach ihnen eigentümlichen Lehrmeinungen, wie die Ekabyohārika (ssk. *ekavyavahārika*) und Paññattivādin (ssk. *prajñapti-vādin*) unter den Mahāsaṅghika, die Sabbatthi-vādin und Suttavādin (ssk. *sautrāntika*) unter den Thera. Bei alledem müssen wir uns allerdings vergegenwärtigen, daß der hier zugrunde gelegte südliche Bericht über die Trennung der Schulen durchaus einseitig ist und sich in vieler Hinsicht im Widerspruch mit denen der tibetischen und chinesischen Quellen befindet, ohne daß es möglich ist zu entscheiden, auf welcher Seite die Wahrheit ist.

So unterscheiden sich auch die beiden Überlieferungen insofern, als nach der Angabe des Dīpavaṃsa die alten achtzehn Sekten (zu denen die an letzter Stelle genannten fünf, Hemavatika, Rājagirika, Siddhattha, Pubba- und Apara-seliya, also nicht gehören) ausnahmslos im zweiten Jahrhundert nach Buddhas Tod, also zwischen dem Konzil von Vesālī und dem von Pāṭaliputta, entstanden, während die nördlichen Angaben, wie es auch natürlicher ist, diese Sektenbildung sich auf mehrere Jahrhunderte erstrecken lassen.[7] So sind wir auch über die Streitpunkte, die zu der Sektenbildung Veranlassung gaben, nur durch die nördlichen Berichte unterrichtet, und es muß als zweifelhaft gelten, ob das Kathāvatthu, in welchem alle Lehrunterschiede ausführlich behandelt werden, auch nur eine Andeutung hierüber enthält.[8] Immerhin ergibt sich auch aus der

[5] Beide in der Nähe des heutigen Bejwada. Vgl. Beal, Records, v. II, p. 221, n. 101; Hsüan-Chwang, Buch X, TE. XXXV, 7, 53 b. Shwe Zan Aung and Mrs. Rhys Davids, Points of Controversy (Transl. of Kathāvatthu) Pref. Notes, p. 43.

[6] Vgl. Minayeff, Recherches, p. 208.

[7] Vgl. Minayeff, l. c. p. 203.

[8] Vgl. L. de la Vallée Poussin, The five points of Mahādeva and the Kathāvatthu, Journ. Roy. As. Soc. 1910, p. 413 ff. V. P. vermutet, daß Kathāvatthu II, 1—5 (6) den fünf Punkten, von denen sich vier auf die Beschaffenheit eines Arhant, einer auf die Konzentration beziehen, entspricht.

Entwicklung der gegnerischen Theorien in dem Kathāvatthu ebenso wie aus dem, was wir aus den nördlichen Quellen erfahren, daß der Streit sich hauptsächlich um den Begriff des Arhant, des „Heiligen“ der buddhistischen Erlösungslehre, drehte, daß es also nicht eigentlich Fragen der Weltanschauung oder Philosophie waren, welche die Geister jener Zeit so heftig bewegten, daß schon die erste Spaltung der budhistischen Gemeinde nach dem Konzil von Vesālī in der verschiedenen Stellungnahme zu solchen Fragen ihre Ursache gehabt hätte.

Wohl aber muß dieses überwiegend theoretische Interesse an Problemen der Weltanschauung zur Zeit des unter Aśoka zu Pāṭaliputra abgehaltenen dritten Konzils im Vordergrund gestanden haben, falls die Angaben über dessen Veranlassung, soweit sie von Buddhaghosa in seinem Kommentar zum Kathāvatthu mitgeteilt werden, einigermaßen mit den Tatsachen übereinstimmen.

Hiernach hätten sich infolge der überaus reichen Zuwendungen, die Aśoka der buddhistischen Mönchsgemeinde machte, auch eine Menge von Angehörigen anderer Gemeinschaften die Zugehörigkeit zu jener angemaßt und nach Anlegung des gelben Gewandes sich an den Gebräuchen und Übungen der Bhikkhu beteiligt, indem sie ihre eigenen Irrlehren als das Gesetz des Buddha bezeichneten. So entsprach ihr Verhalten nicht den Vorschriften des Dhamma und Vinaya. „Einige umwandelten das Feuer, andere unterzogen sich den fünf Busen (*tapas*), andere beteten die Sonne an, andere bemühten sich, den Dhamma und Vinaya zu zerstören.“ Darauf weigerte sich die Bhikkhu-Gemeinde, mit ihnen zusammen den Fasttag (*uposatha*) und das Ende des vassa (*pavāraṇā*) festlich zu begehen. Aśoka bemühte sich, dem Skandal ein Ende zu machen, aber es gelang ihm nicht. Zudem entstand infolge des ungeschickten Eingreifens eines Ministers bei den Bhikkhu Unwillen. Schließlich wandte sich der König in der Absicht, diesen Zuständen ein Ende zu machen, an die Gemeinde (*saṅgha*) mit der Frage, wer hierzu befähigt sei. Man antwortete ihm, der Thera Moggaliputta-tissa. Dann ließ er diesen nach dem Ausspruch des saṅgha vom Ahogaṅga-Berg holen, und nachdem jeder Zweifel an dessen übernatürlicher Kraft (*iddhi*) durch Wunderzeichen beseitigt war, legte der Thera sieben Tage lang die Lehre dar. Am siebenten Tage versammelte er die Bhikkhu-Gemeinde und sonderte die Bhikkhu nach der von ihnen angenommenen Lehre ab und fragte jede einzelne Bhikkhu-Schar, nachdem er sie hatte vortreten lassen, welcher Lehre

der Tathāgata angehört habe. Dann sagten die, welche an der Lehre der ewigen Dauer (*sassata-vāda*) festhielten, er sei ein Sassatavādin gewesen, und in gleicher Weise schrieb jede einzelne Schar dem Buddha genau diejenige Lehre zu, die sie selbst vertrat: so die nur teilweise eine Ewigkeit lehrenden (*ekacca-sassata-vādin*), die das Selbst als ein Endloses (*attānantika*) lehrenden, die Sophisten (eigentlich „unsterblich sich hin- und herwindenden", *amara-vikkhepika*), die eine zufällige (eigentlich „ohne besonderen Grund", *adhicca-samuppannaka*) Entstehung lehrenden, die ein Bewußtes lehrenden (*saññivādin*), die ein Unbewußtes lehrenden (*assaññivādin*), die ein weder Bewußtes noch Unbewußtes lehrenden (*nevasaññināsaññivādin*), die ein Abschneiden (Vernichtung) lehrenden (*ucchedavādin*), die ein Erlöschen in dieser Welt lehrenden (*diṭṭha-dhamma-nibbāna-vādin*). Als so der König die Ansichten dieser Leute erfuhr, erkannte er, daß das keine Bhikkhu, sondern Anderslehrende waren, gab ihnen weiße Gewänder und ließ sie die Priesterschaft ablegen. Diese waren aber nicht weniger als sechzigtausend. Alsdann ließ er die anderen Bhikkhu kommen und fragte sie, was der Buddha gewesen sei. Sie antworteten, ein Vibhajjavādin. Hierauf fragte der König den Thera, ob der Buddha ein Vibhajjavādin gewesen sei, und nachdem dieser die Frage bejaht hatte, sagte der König: „Gereinigt ist jetzt die Lehre, die Bhikkhu-Gemeinde halte jetzt Uposatha!" Die gesamte Gemeinde trat zusammen, um Uposatha zu feiern, und zwar waren es sechzigtausend Bhikkhu. Auf dieser Versammlung verkündigte Thera Moggaliputta-tissa zur Widerlegung aller Streitpunkte (*vatthu*), die bis dahin zutage getreten waren, sowie derer, die in Zukunft noch vorgebracht werden würden, nach dem von dem Meister angegebenen logischen Verfahren (*naya*), die von dem Tathāgata aufgestellte Liste (*mātikā*) befolgend (*vibhajanto*, eigentlich „einteilend"), das die fremden Lehren zermalmende, die Zukunft betreffende Kathāvatthu-pakaraṇa, indem er für die eigene Lehre und ebenso auch für die gegnerischen Lehren fünfhundert Sätze aufstellte. Dann wählte er aus den sechzigtausend Bhikkhu solche aus, die genaue Kenner des Dreikorbs (*tipiṭaka*) und richtiger Unterscheidung waren, und wie einst Thera Kassapa rezitierten sie den Dhamma und Vinaya. Auf diese Weise reinigten sie die Lehre und hielten das dritte Konzil (*saṅgīti*) ab. Indem er da den Abhidhamma rezitierte, führte er diese Lehrzusammenfassung[9] ein."

---

[9] Anstatt *pakaraṇam saṃgahaṃ* ist wohl **ṇa-saṃ** zu lesen.

Es entzieht sich vollständig unserer Beurteilung, in welchem Umfange in dieser Darstellung über den Anlaß und Verlauf der dritten Saṅgīti Geschichtliches mit Legendärem vermischt ist. Insbesondere ist es schwierig zu entscheiden, ob die verschiedenen Lehren und Anschauungen, welche den unrechtmäßig in den Orden eingedrungenen Tīrthika in den Mund gelegt werden, tatsächlich in der angegebenen Weise präzisiert waren. Es würde sich daraus ergeben, daß sich die Polemik des Aśoka nicht so sehr gegen die wirklichen Anhänger des Buddhismus, mochten sie einer Sekte desselben angehören, welcher sie wollten, richtete, sondern gegen Anschauungen, die überhaupt nichts mit Buddhismus zu tun hatten und von denen wir nirgends als solchen einer buddhistischen Schule hören. Andererseits richtet sich aber das Kathāvatthu nicht gegen die von Aśoka zurückgewiesenen Lehren des *sassatavāda*, *ucchedavāda* usw., die von allen Buddhisten bekämpft wurden, sondern ausschließlich gegen Auffassungen, die von der einen oder anderen der alten Sekten vertreten waren. So läßt sich ein gewisser Widerspruch zwischen dem Inhalt des Kathāvatthu und dem, was uns Buddhaghosa in der Einleitung seines zugehörigen Kommentars als Veranlassung zur Komposition des Textes berichtet, kaum in Abrede stellen; wir verstehen nicht recht, was die in der Einleitung namhaft gemachten Lehren der Tīrthika mit den von dem Kathāvatthu bekämpften gemein haben sollen.

Die nächstliegende Folgerung, die wir aus diesem Widerspruch zu ziehen haben, ist ohne Zweifel die, daß, falls wir überhaupt dem Bericht des Buddhaghosa über Vorgänge vor und während des Konzils zu Pāṭaliputra einigen Glauben beimessen wollen, wir die Entstehung des Kathāvatthu überhaupt von den mit jenem Konzil zusammenhängenden geschichtlichen Tatsachen loslösen, wodurch wir zugleich die Möglichkeit einer annehmbareren Perspektive hinsichtlich der zeitlichen Abstände einerseits zwischen der Bildung der verschiedenen Schulen, andererseits der Abfassung des doch recht umfangreichen und anscheinend erschöpfenden Textes gewinnen, in welchem nicht nur die bis zu jenem Zeitpunkt schon aufgetretenen, sondern, wie ausdrücklich bemerkt wird, auch die erst in Zukunft auftauchenden sektiererischen Meinungen auseinandergesetzt und widerlegt werden. Nur wenn wir annehmen, daß das Kathāvatthu erheblich jünger ist, als die legendären Erzählungen des Buddhaghosa (die er wohl aus der alten singhalesischen Aṭṭhakathā geschöpft haben wird) uns glauben machen wollen, wird es verständlich,

daß sich das Kathāvatthu mit Vorliebe mit den späteren Sekten beschäftigt[10], während die älteren, abgesehen von der aus dem Dīpavaṃsa übernommenen Stelle über die Entstehung der achtzehn Sekten, nicht einmal namhaft gemacht werden. Wir haben also nur zweierlei Möglichkeiten vor uns: entweder wir nehmen an, Buddhaghosa habe mit seiner Zuteilung der Irrlehren an die einzelnen Schulen recht, dann kann das Kathāvatthu erst mehrere Jahrhunderte nach Aśoka und Moggaliputta verfaßt worden sein; oder aber es ist tatsächlich schon um die Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr. entstanden, dann müssen eben auch alle bekämpften Lehren schon vor jenem Zeitpunkte, zu welchem aber wohl erst nur eine kleine Zahl der achtzehn Sekten vorhanden war[11], von den älteren Sekten vertreten worden sein, und die bezüglichen Angaben in Buddaghosas Kommentar wären als im eigentlichen Sinne unzutreffend abzulehnen. Ich neige unter diesen Umständen, namentlich aber mit Hinsicht auf die recht komplizierten Theoreme, die im Kathāvatthu behandelt und widerlegt werden, der Auffassung zu, daß dieser Text sehr erheblich jünger ist, als die geschichtliche Legende uns glauben machen will, und bekenne mich also entgegen meinen frühren Darlegungen[12] zu dem, was Minayeff als Ergebnis seiner Untersuchungen über die einschlägigen Probleme geäußert hat, wenn ich auch den Argumenten, die er zur Begründung desselben anführt, nur in beschränktem Maße zustimmen kann.[13]

---

[10] Voraussetzung hierfür ist allerdings, daß die Angaben Buddhaghosas über die Schulen, gegen die sich die Polemik des Kathāvatthu in den einzelnen Fällen richtet, zutreffend sind. Es wäre sehr wohl möglich, daß das Kathāvatthu tatsächlich älter wäre, aber ganz andere Gegner im Auge gehabt hätte, als von Buddhaghosa, entsprechend dem buddhistischen Sektenwesen seiner Zeit — Anfang des fünften Jahrhunderts n. Chr. — vermutet und genannt werden.

[11] Dies ist nicht nur aus inneren Gründen höchst wahrscheinlich, sondern wird uns ausdrücklich durch die nördlichen Berichte des Vasumitra (im Samayabheda-uparacana-cakra) 1 a. bestätigt, indem hier eine Anzahl derselben als erst im dritten und vierten Jahrhundert nach Buddha aufgekommen namhaft gemacht werden.

[12] Philos. Grdl. p. 95 ff.

[13] So ist, wie Oldenberg, ZDMG. 1898, p. 633 richtig hervorgehoben hat, die Bezeichnung der Vetulyaka als einer Sekte, die in einem gewissen Punkte häretische Lehren nach Buddhagosas Kommentar vertreten haben soll, obwohl diese Schule erst lange nach Aśoka aufgetreten ist, an und für sich noch nicht für eine späte Abfassung auch des Kathāvatthu beweisend, weil aus dem Umstand, daß zur Zeit des Buddhaghosa die Vetulyaka eine gewisse häretische Meinung vertraten, noch nicht hervorgeht, daß man auch schon bei der Abfassung

Die pseudo-geschichtlichen Angaben in der Einleitung des Kathāvatthu sind immerhin insofern von Wert, als sie gestatten, die Bedeutung des Wortes *vibhajja-vāda,* als welcher die Lehre des Buddha charakterisiert wird, genauer zu bestimmen. Es darf wohl daran erinnert werden, daß hier der Ausdruck nicht etwa als Bezeichnung einer einzelnen buddhistischen Sekte verwandt wird, sondern als Charakteristik der Lehre des Buddha gegenüber solchen Anschauungen, die überhaupt nichts mit Buddhismus, auch nicht mit einzelnen abweichenden Behauptungen buddhistischer Sekten zu tun haben. So ist es nicht denkbar, daß irgendein Buddhist die Lehre des *sassata-* oder *uccheda-vāda*, die Lehre eines ewigen Seins oder einer absoluten Vergänglichkeit dargelegt habe; denn es wird an zahlreichen Stellen des Kanons ausdrücklich gesagt, die Lehre des Buddha bewege sich in der Mitte zwischen jenen Extremen.[14] Wir können uns nicht vorstellen, daß eine buddhistische Schule einen abweichenden Standpunkt eingenommen habe. Noch deutlicher tritt der Gegensatz der von den in die buddhistische Mönchsgemeinde eingedrungenen und durch Aśoka wieder daraus entfernten Angehörigen fremder Schulen zu der buddhistischen Lehre bei jenen hervor, die als Feuer- und Sonnenanbeter sich betätigten. Hiernach ist wohl anzunehmen, daß sich der Eifer des Herrschers nicht eigentlich gegen die wirklichen Anhänger des Buddhismus wandte, mochten sie im übrigen einer Schule angehören, welcher sie wollten, sondern gegen jene Sekten, die zugleich durch Absonderlichkeiten ihres Benehmens und ihrer religiösen Gepflogenheiten Ärgernis erregten. Wenn dem gegenüber der Standpunkt des Buddha als *vibhajja-vāda* bezeichnet wird, so soll hiermit ein Merkmal seiner Lehre angegeben werden, durch welche sich diese von denen der Nicht-Buddhisten unterschied. So ist auch der Ausdruck ursprünglich nicht als die Bezeichnung einer einzelnen buddhistischen Sekte gemeint, sondern eben als Kennzeichnung der buddhistischen Lehre überhaupt im Verhältnis zu den außerbuddhistischen.

---

des Kathāvatthu gerade an diese Sekte gedacht habe. Es wäre doch möglich, daß ursprünglich eine andere Schule damit gemeint gewesen sei, zumal da die Theorien der früheren Sekten in dem Kommentar niemals erwähnt werden und daher wohl auch nicht mehr zur Zeit seiner Abfassung bekannt waren.

[14] Vgl. z. B. Dīgha I, 1, 25 ff.; Saṃy. XII, 15, 7; XXII 90, 174: Sabbam atthīti kho Kaccāyana ayam eko anto. Sabbam natthīti ayam dutiyo anto. Ete K. ubho ante anupagamma majjhena Tathāgato dhammaṃ deseti.

Bei alledem steht nichts im Wege anzunehmen, daß hiermit eine Eigenschaft hervorgehoben wurde, auf welche eine einzelne Sekte besonderen Wert legte, daß vielleicht auch in jenem terminus eine Theorie ihren kurzen, zusammenfassenden Ausdruck fand, die innerhalb einer bestimmten Schule mit besonderem Eifer untersucht und ausgebildet wurde. Sie entdeckte in Buddhas Darlegungen vielleicht einen gewissen tieferen Gesichtspunkt, ein Prinzip, das der Aufmerksamkeit oder dem Scharfsinn der früheren Anhänger entgangen war und das zu entdecken und in seiner vollen Bedeutung zu verstehen einer beschränkten Anzahl von Ordensangehörigen vorbehalten blieb, die sich dann zu einer besonderen Gemeinde zusammengeschlossen haben. So mochte es immerhin kommen, daß eine einzelne Schule mit einer Benennung belegt wurde, die diese selbst als die allgemeinste Charakterisierung der gemeinsamen buddhistischen Weltanschauung herausgefunden hatte. Es war aber schließlich auch möglich, daß die Sekte, in welcher jener Begriff eine so besonders eingehende Würdigung fand, die entsprechende Bezeichnung für sich selbst in hervorragendem Maße in Anspruch nahm, wobei aber auffällt, daß gerade im Kommentar zum Kathāvatthu der Ausdruck *vibhajja-vāda* nicht zur Bezeichnung einer einzelnen Sekte verwandt wird, sondern ausschließlich als die der Lehre des Buddha selbst.[15]

Was nun die eigentliche Bedeutung jenes Ausdrucks anbelangt, so findet sich eine gewisse Erklärung in der „Historischen Skizze des alten Buddhismus" des Archimandriten Palladji (Palladias)[16], indem hier nach bis jetzt nicht festgestellten Quellen folgende Angaben über die älteste Sektenbildung zusammengestellt sind: Die „fünf Artikel" des Mahādeva waren nur der erste Anlaß zu neuen und wichtigeren Zerwürfnissen. Mahāsaṅghika wurde allgemeine Benennung einiger besonderen Schulen, die einer gemeinsamen Idee folgten, welche man mit dem Worte Nominalismus ausdrücken kann. Bald nach Mahādevas Tode bildete sich in der Mahāsaṅghika eine unter dem Namen Ekavyavahārika bekannte Sekte; sie verwarf die Wirklichkeit der Welt, des Materiellen und Nichtmateriellen. Nach ihr erschien der Lokottaravāda, welcher nur demjenigen

---

[15] Es muß späterer Untersuchung vorbehalten bleiben festzustellen, wie die Angaben der „nördlichen" Angaben über die buddhistischen Sekten mit dieser Auffassung sich vereinigen lassen. Zur allgemeinen Orientierung über diese Frage vgl. Kern, Manual, p. 110 f.

[16] Ermans, Russ. Archiv, Bd. XV, H. 2, p. 206 ff.

Wirklichkeit zugestand, was auf die moralische Vervollkommnung des Menschen Bezug hat, alles übrige für falsch und trügerisch erklärend. Der berühmte Mudgaliputra wollte die Meinungen beider Schulen vermitteln und kam so auf den Gedanken, alles habe eine wahre und falsche Seite, und es komme nur auf den Gesichtspunkt an, aus welchem man die Dinge betrachte. Die von ihm gegründete Schule hieß „Vibhajyavāda".

Lassen wir zunächst alle die Schwierigkeiten beiseite, die sich aus der hier gegebenen Zuteilung der Lehre des Maudgalyāyana zu der Klasse der Mahāsaṅghika-Sekten ergeben, und fassen wir lediglich die für die Definition des Ausdrucks *vibhajya-vāda* wesentlichen Daten ins Auge, so ergibt sich für diesen in vollkommener Übereinstimmung mit der Etymologie des Wortes (*vi-bhaj* trennen, unterscheiden) die Bedeutung, daß der durch ihn charakterisierte Standpunkt es als seine wesentliche Aufgabe betrachtet, zwischen den verschiedenen Gebrauchsweisen (*vyavahāra*) eines Begriffs zu unterscheiden, im Gegensatz zu jenen, die nur e i n e begriffliche Wahrheit zulassen (*eka-vyavahārika*). So war denn Maudgalyāyana wenn nicht der Erfinder, so doch der erste bewußte Vertreter des Grundsatzes der doppelten Wahrheit, die in dem späteren Buddhismus eine ähnlich bedeutsame Rolle spielt wie in der christlichen Scholastik. Da nun dieses Prinzip auch in dem sogenannten südlichen ceylonesischen, auf die Überlieferung des Mahāvihāra zu Anurādhapura zurückgehenden Lehrsystem volle Anerkennung findet und wir die Entdeckung dieses Prinzips ausdrücklich dem Maudgalyāyana, also dem Urheber des Kathāvatthu, in welchem der neue Standpunkt zum ersten Male apologetisch, also in negativem Sinne scharf umgrenzt wird, zugeschrieben finden, sind wir wohl zu der Schlußfolgerung berechtigt, daß das Auftreten jenes Mannes bei der *saṅgīti* zu Pāṭaliputra die Bildung eben jener Schule veranlaßte, die wir in den nördlichen Berichten vielfach widerspruchsvoll in die Sektenbildung einrangiert finden, während ihrer in den südlichen Listen überhaupt nicht Erwähnung geschieht. Wir gehen also schwerlich fehl, wenn wir als das Wesentliche und Ausschlaggebende in dem Lehrstandpunkt des Maudgalyāyana, und hiermit zugleich der auf ihn zurückgehenden ceylonesischen Schule des Mahāvihāra, das Bestreben erkennen, zwischen den verschiedenen Seiten eines Begriffs zu unterscheiden und das Hauptaugenmerk darauf zu richten, in welchem Sinne und Umfang jedem einzelnen Begriff eine wahre (*paramārtha*) und in welchem ihm nur eine

fiktive oder konventionelle (*laukika vyavahāra, saṃvṛti*) Bedeutung zukommt. Diese Bedeutung ergibt sich übrigens für *vibhajya*, pali *vibhajja* auch aus den Erläuterungon CHILDERS'.[17]

Der Ausdruck, durch welchen in dem Kathāvatthu diese höchste und letzte (*uttama*) Wahrheit bezeichnet wird, lautet *saccikaṭṭha paramaṭṭha*. Während dieser letztere terminus durchaus verständlich ist im Sinne von „höchster (d. h. eigentlicher) Bedeutung", und im Kommentar (p. 8) durch *anussavādi-vasena agahetabbo*, „durch Hörensagen usw. nicht zu erfassen"[18] umschrieben wird, bezeichnet *saccikaṭṭha* nach dem Kommentar p. 8 *māyāmarīci-ādayo viya abhūtākārena agahetabbo bhūtattho*, „wirkliche (*bhūta*) Bedeutung, die durch unwirkliche Gestalt wie Trug, Luftspiegelung u. dergl. nicht zu erfassen ist". Es ist nun für die philosophische Richtung der buddhistischen Betrachtungsweise, insbesondere der von der „südlichen" Schule vertretenen, charakteristisch, daß dieser Begriff des „höchsten Sinnes" (*paramaṭṭha*) nicht in der in der abendländischen Philosophie üblichen Bedeutung eines metaphysisch absoluten Seins im Gegensatz zu dem phänomenalen gebraucht wird, sondern daß diese Anschauungsweise in gewissem Sinne geradezu auf den Kopf gestellt zu sein scheint, indem das als *paramaṭṭhato* Gegebene gerade das unmittelbar Gegenwärtige ist, an dessen Sein ein Zweifel überhaupt nicht möglich ist. Wenn so auch der Begriff des phänomenalen Seins dem buddhistischen Denken in dem vorliegenden Falle durchaus fremd ist, so sind es doch gerade die letzten Elemente des phänomenalen Seins, welche für ihn den Wert und die Bedeutung des absoluten oder „äußersten" (*uttama*) Seins besitzen.

Es ist nun beachtenswert, daß gerade unsere ältesten Quellen einschließlich der sechs bzw. sieben alten Abhidhamma-Texte kaum irgendwo deutlich erkennen lassen, was denn in diesem „höchsten Sinne" (*paramaṭṭha*) als wahres Sein zu betrachten sei. Wir finden die entsprechende Auskunft vielmehr nur in den neubuddhistischen Abhandlungen, die sich selbst wieder die Erklärung jener früheren Darlegungen zur Aufgabe machen. So betrachtet LEDI SADAW, der birmesische Verfasser einer (im Anhang des zweiten Bandes des Yamaka [PTS.] veröffentlichten) Pali-Abhandlung über einige Punkte der buddhistischen Lehre[19] u. a. die folgenden Begriffe als wahr

[17] Pali Dict. s. v.; ähnlich RHYS DAVIDS — STEDE P. D. s. v.

[18] CHILDERS gibt „report, tradition" als Bedeutung von *anussava* (ssk. *anuśrava*) an; ebenso RHYS DAVIDS — STEDE s. v.

[19] Engl. Übers. unter dem Titel „Some Points in Buddhist Doctrine", Journ. Pali Text Soc. for 1913—1914, p. 115 ff.

im höchsten Sinne: die fünf „Gruppen“ (*khandha*), visuelle Erscheinung (*rūpa*), Empfindung (*vedanā*), begriffliches Erkennen (*saññā*), sinnliche Berührung (*phassa*), die Sinnesgebiete (*āyatana*), die Elemente (*dhātu*), das bedingte Entstehen (*paticca-samuppāda*) usw., ferner die spezifisch buddhistischen Begriffe des Veränderlichen (*anicca*), des Leides (*dukkha*), des Nicht-Selbstes (*anatta*), Nicht-Wesens, der Nicht-Seele usw. Dürfen wir derartige moderne Umschreibungen ohne weiteres auch als die in jenen alten Texten nicht ausdrücklich bemerkten, aber ihnen doch vielleicht unbewußt zugrunde liegenden Auffassungen über die bezüglichen Begriffe betrachten oder wird mit jenen nicht etwas in die alte Lehre hineingelegt, was ihr vielleicht wesensfremd, zum mindesten aber nicht eigentümlich war? Auch in dem vorliegenden Falle wird man mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß die spätere Exegese manches in die älteren Anschauungen hineingetragen hat, was tatsächlich nicht in ihnen enthalten war.

Diese Beobachtung gilt indessen nicht nur für die modernen Darlegungen über altbuddhistische Philosophie, sie gilt mutatis mutandis auch schon für das Verhältnis des Kommentators Buddhaghosa zu dem von ihm kommentierten Kathāvatthu. Wenn wir also diesen Abhidhamma-Text, wie es das Nächstliegende ist, an der Hand des Kommentars zu verstehen und zu erklären suchen, so kann dies nur unter dem Vorbehalt geschehen, daß die Gedanken und Vorstellungen, die Buddhaghosa in den älteren Text hineinlegt, nicht notwendigerweise schon selbst diesem zu Grunde lagen.

Daß mit dieser Wahrscheinlichkeit auch schon mit Hinsicht auf die Zuweisung der einzelnen häretischen Lehren an die verschiedenen Schulen zu rechnen ist, wurde schon oben bemerkt. Immerhin ist die hiermit zusammenhängende Unsicherheit insofern nicht von großer Bedeutung, als wir durch die bezüglichen Angaben des Buddhaghosa doch jedenfalls in die Lage versetzt sind, nicht nur die bei den einzelnen, damals bestehenden Sekten herrschenden Anschauungen kennen zu lernen, sondern in jedem einzelnen Falle auch zu wissen, von welcher Schule sie vertreten wurden. Allerdings hat sich das hierbei zu gewinnende Bild über das zur Zeit des Buddhaghosa, also im fünften Jahrhundert n. Chr., bestehende Sektenwesen sehr erheblich von dem verschoben, das nach der Einleitung desselben Kommentars sich auf dem Konzil von Pāṭaliputra (Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr.) dargeboten haben mag. Es ist hierfür bezeichnend, daß nur eine sehr beschränkte Anzahl

der ursprünglichen achtzehn Sekten im weiteren Verlauf des Kommentars überhaupt erwähnt werden. So werden die fünf Sekten, die nach der Einleitung auf die bei der ersten Spaltung nach dem Konzil von Vesāli losgelösten Vajjiputtaka Mahāsaṅghika zurückgehen, überhaupt nicht mehr genannt, so daß wir die Wahl haben anzunehmen, entweder daß jene fünf Schulen zur Zeit des Buddhaghosa überhaupt nicht mehr vorhanden waren, oder aber, daß sie alle als unter der Gruppe der Mahāsaṅghika zusammengefaßt zu denken sind; man wird wohl der ersteren Eventualität den Vorzug geben. In ähnlicher Weise werden von den zwei Hauptgruppen des Theravāda die Mahiṃsāsaka ziemlich häufig und die Vajjiputtaka wenigstens an zwei Stellen (I. 1, 2) erwähnt, von den auf sie zurückzuführenden Sekten aber nur die Sabbatthivādin, die Kassapika (I. 8) und die Sammitīya, die letzteren verhältnismäßig oft. Entschieden im Vordergrund stehen die erst nach dem Auftreten der achtzehn alten Schulen entstandenen jüngeren Sekten, so die Rājagirika, Siddhatthika, Pubbaseliya und Aparaseliya, die vielfach unter der geographischen Bezeichnung der Andhaka zusammengefaßt werden[20]; ferner die Uttarāpāthaka, die „Nordländer", unter denen wir wohl außerhalb, und zwar nordwestlich des eigentlichen Indiens wohnende Buddhisten zu verstehen haben; dann die Hetuvādin, welche nach „nördlichen" Quellen mit den Theravādin identisch sind[21]; schließlich die Mahā-suññatā-vādin und Vetulyaka, die aber wohl nur eine einzige Schule bildeten, indem die erstere Bezeichnug nur zur Charakterisierung der von ihnen hauptsächlich vertretenen Theorie der Leerheit (*suññatā*) diente. So sehen wir, daß die große Mehrzahl der alten Schulen zur Zeit des Buddhaghosa entweder schon verschwunden oder zu völliger Bedeutungslosigkeit herabgesunken war.

---

[20] Daß diese vier Schulen zur Zeit des Konzils von Pāṭaliputta noch nicht vorhanden waren, läßt sich auch dem Umstande entnehmen, daß das Kaliṅga-Land erst durch Aśoka erobert und der arischen Kultur erschlossen worden zu sein scheint.

[21] Vgl. z. B. Bhavya's Tarkajvālā, bsTan-hgyur mdo XIX, NE. 158. Zuverlässige Aufschlüsse über das Vorhandensein von Sekten im südwestlichen Indien bieten die Inschriften von Karle (No. 9: *Dhamutariya*, Arch. Surv. West. Ind. IV, p. 91, No. 22: *Mahāsaṅghika*, ebd. p. 113), Junnar (No. 3: *Dhamutariya*, l. c. p. 93), Nasik (No. 14: Bhadāvaniya = Bhadrāyanīya, l. c. p. 110; Bhadāyanaya, ebd. p. 111; No. 22: Cetika, ebd. p. 115).

2. Die „nördliche“ Überlieferung.

Wenn auch wohl kein Zweifel darüber bestehen kann, daß das Kathāvatthu nicht nur der älteste Text ist, der über die Lehrmeinungen der alten buddhistischen Sekten Aufschluß gibt, obwohl nicht in dem Sinne, daß sich mit Sicherheit ergäbe, von welchen einzelnen Schulen die bekämpften Lehren vertreten wurden, so sind doch die Angaben der „nördlichen“ Quellen in mancher Hinsicht noch wichtiger, indem sie nicht nur eine genauere Genealogie der einzelnen Schulen enthalten, sondern bei aller Kürze hinsichtlich der eigentlichen Lehrmeinungen doch hinreichend erkennen lassen, wie sich diese verschiedenen Anschauungen auf die verschiedenen Richtungen verteilten. Im Vordergrund des Interesses steht für uns noch heute wie für Wassiljew, der als der erste den einschlägigen Fragen eingehende Untersuchungen widmete, ein Text, der in seiner ursprünglichen Sanskritfassung allerdings nicht mehr vorhanden und zu dessen Verständnis die Kenntnis seiner chinesischen und tibetischen Versionen notwendig ist, das „die Spaltung der Lehre ordnende Rad“ (*samaya-bhedoparacana-cakra*).[22] Der Text ist schon von Wassiljew nach der tibetischen Übertragung des Dharmākara unter Heranziehung der drei chinesischen Versionen (Nanjio 1284—86) ins Russische und von da ins Deutsche übersetzt worden[23], es sind indessen auf diesem Wege die an sich schon vielfach recht dunklen Sätze des Vasumitra noch erheblich unklarer geworden, so daß schon wiederholt dem Bedürfnis nach einer neuen Bearbeitung Ausdruck gegeben wurde.[24] Wenn auch dieser Aufgabe einer umfassenden Neubearbeitung durch Jir. Masuda hinsichtlich der chinesischen Überlieferung entsprochen worden ist (Asia Major II.[1] p. 35 ff.), erscheint es doch unumgänglich, diejenigen Punkte von Vasumitras Text, denen eine philosophische Bedeutung zukommt, auch nach der tibetischen zu erörtern.

Was das Verhältnis der verschiedenen Versionen anbelangt, so darf als feststehend betrachtet werden, daß die tibetische den indischen Text am getreuesten widerspiegelt, indem auch hier der Grundsatz der gleichmäßigen Wiedergabe der indischen Ausdrücke folgerichtig durchgeführt ist, so daß hinsichtlich der termini technici,

---

[22] Wassiljew, „Das die Verschiedenheit der Hauptmeinungen bekräftigende Rad“, p. 244.

[23] Buddhismus v. I., p. 244 ff.

[24] Vgl. Rockhill, Life of the Buddha, p. 181.

die in der ursprünglichen Vorlage enthalten gewesen sein mögen, kaum ein Zweifel bestehen kann. Was die chinesischen anbetrifft, so wird man wohl derjenigen des Hsüang-chuang den Vorzug geben, obwohl sie die jüngste ist. Zwischen dieser und der zeitlich in der Mitte stehenden des Paramārtha, Chên-ti, bestehen keine wesentlichen Unterschiede, dagegen enthält die älteste, deren Verhältnis zu den übrigen überhaupt nicht recht durchsichtig ist, in der Einleitung Auszüge aus einem 'Mañjuśrī-paripṛcchā', „Befragung des Mañjuśrī" betitelten Texte, der aber auch nur zu dem bestimmten Zweck verfaßt und hier eingeführt zu sein scheint, um den Angaben des Textes eine gewisse Autorität zu sichern; daher also wohl die Einkleidung in ein Gespräch des Buddha mit Mañjuśrī, wobei die Aufzählung der achtzehn Schulen zunächst in Form einer Prophezeiung erfolgt. Im übrigen ist sowohl der Name des Übersetzers dieser Version wie der Zeitpunkt ihrer Abfassung nicht ersichtlich.[25]

Was nun die Aufzählung der Schulen selbst anbelangt, so stimmen die Angaben in der Hauptsache zu denen des Dīpavaṃsa, allerdings mit dem wesentlichen Unterschiede, daß in diesem wie überhaupt in der südlichen Überlieferung die Entstehung der alten achtzehn Sekten ausnahmslos in das zweite Jahrhundert nach Buddha verlegt wird, während nach Vasumitra, dem Verfasser unserer Darstellung[26], diese Entwicklung sich im Verlauf von mehreren

---

[25] Zur Charakterisierung dieser Version sei hier nur mitgeteilt, daß nach ihr (TE. XXIV, 4, 78 a. 16) die zwei ursprünglichen Sekten aus dem Mahāyāna hervorgegangen sind, wie überhaupt die Prajñāpāramitā der Ursprung aller śrāvaka, pratyekabuddha und buddha sei. In dem Anhange zu der Ausgabe des Textes der TE. wird auf die Unklarheiten der verschiedenen Angaben über den Verfasser hingewiesen, insbesondere auch auf den Umstand, daß Paramārtha schon eine andere Version dieses Textes verfaßt habe und daher nicht zugleich auch die vorliegende verfaßt haben kann, die sich zudem in der Diktion der Sprache der Ch'in-Dynastie (gemeint ist die spätere, 384—417 n. Chr.) bewege. So wird denn, vielleicht mit Recht, angenommen, daß Kumārajīva der Urheber dieser Version sei. Mit der von Divākara 683 n. Chr. übersetzten Mañjuśrī-paripṛcchā (TE. VI, 7, 65 a. ff.) hat sie jedenfalls nichts zu tun.

[26] Über die Frage, welcher der verschiedenen in tibetischen Geschichtswerken, vor allem demjenigen des Tārānātha, namhaft gemachten Vasumitra unter diesem Vf. zu verstehen sei, vgl. Minayeff, Recherches sur le Bouddhisme, p. 287 f. Als Abfassungszeit wird ebd. p. 201 die Epoche vom 3. bis 6. Jahrhundert n. Chr. bestimmt; sie dürfte aber wohl eher auf den Beginn dieses Zeitraums anzusetzen sein, da es nicht wahrscheinlich ist, daß noch nach der Zeit des Kumārajīva und Buddhaghosa, die beide zu Beginn des 5. Jahrhunderts n. Chr. lebten und von denen zum mindesten der letztere keine Kenntnis von den Lehrmeinungen der

Jahrhunderten, vom zweiten bis vierten nach Buddha vollzogen hätte. Auch in dem letzteren Texte wird die Spaltung auf die fünf Punkte des Mahādeva zurückgeführt, wobei es allerdings unklar bleibt, ob nicht von Anfang vier Parteien miteinander stritten.[27] Aber jedenfalls vereinigten sich auch diese wieder zu zwei Schulen, die der Mahāsaṅghika und die der Sthavira. Aus der Schule der Mahāsaṅghika bildeten sich dann im Verlauf desselben Jahrhunderts, des zweiten nach Buddha, drei weitere: die Ekavyavahārika, d. h. die nur eine Art von Wahrheit anerkennenden, die Lokottaravādin, d. h. die vom Überweltlichen redenden, und drittens die mit den Gokulika des Dīpavaṃsa identischen Kukkulika oder Kukkuṭika (cf. Kathāv. II, 8 kukkuḷā-kathā); ferner die Bahuśrutīya, nach dem gleichnamigen Lehrer benannt, und die Prajñapti-vādin, was wohl „die konventionell Lehrenden“ bedeutet. Noch in dem gleichen Jahrhundert bildete ein nicht ursprünglich dem Buddhismus angehöriger Lehrer, der aber in der Schule der Mahāsaṅghika eingetreten war und auf dem Caitya-Berge lebte, unter Übernahme der hauptsächlichen Lehren der Mahāsaṅghika drei Schulen: die Caitika, die ihren Namen von ihrem Wohnsitze erhielten, die Apara-śaila (Bewohner des West-Felsens) und Uttara-śaila (Bewohner des Nord-Felsens).[28]

Während sich so die Mahāsaṅghika in sieben, oder, wenn man sie selbst einschließt, acht Zweige teilten, spaltete sich die Schule der Sthavira, nachdem sie lange Zeit unverändert bestanden hatte, im dritten Jahrhundert nach Buddha zunächst in zwei Schulen und zwar die Sarvāsti-vādin („solche, die lehrten, daß alles sei“) oder Hetu-vādin („die den Grund lehrenden“) und die Haimavata (Bewohner der Schneeberge), als welche sich die früheren Sthavira weiterhin selber bezeichneten. In demselben dritten Jahrhundert bildete sich aus dem *sarvāsti-vāda* die Schule der Vātsīputrīya oder Vāsaputrīya[29], ferner aus dieser letzteren die der Dharmottarīya („die den *dharma* als Höchstes besitzenden“), der Bhadrayānīya („die vom guten Fahrzeug“), Saṃmatīya („die von allen geachteten“) und die

---

alten Schulen mehr hatte, eine so eindringende Darstellung der dogmatischen Differenzen der früheren Sekten möglich war.

[27] Vgl. Wassiljew, p. 248 (d.), No. 3.

[28] Über die unbedeutenden Abweichungen hinsichtlich der Bezeichnungen der einzelnen Sekten in den verschiedenen Versionen vgl. Wassiljew l. c. p. 251 ff.

[29] Der Name ist mit demjenigen der Vajjiputtaka des Dīpavaṃsa identisch; vgl. Ält. Vedānta, p. 12.

Ṣaṇṇāgarika („die Schule der sechs Städte").[30] Gleichfalls im dritten Jahrhundert entstand aus dem Sarvāsti-vāda die Schule der Mahīśāsaka („die Erde belehrend"), ferner aus dieser letzteren die Dharmagupta („den *dharma* bewahrend"), die den Maudgalyāyana zum Lehrer hatten, und aus dem Sarvāsti-vāda die Schule der Suvarṣa („gutes Jahr", eig. „Regenzeit") oder auch Kāśyapa, von den Chinesen mit „Licht-Trinker" wiedergegeben. Im vierten Jahrhundert bildeten sich dann aus der Schule der Sarvāsti-vādin die Saṃkrāntika („eine Wanderung annehmend") oder, wie sie auch genannt werden, Sautrāntika, die den Uttara zum Lehrer hatten.[31]

Zu diesem maßgebendsten Text über die altbuddhistische Sektenentwicklung kommt die Darstellung, die über denselben Gegenstand Bhavya in seinem umfangreichen Werk Tarvajvālā gegeben hat.[32] Wenn auch innerhalb der drei verschiedenen Listen des Bhavya, die ebenso vielen Überlieferungen entsprechen, keine vollständige Übereinstimmung besteht, so betreffen doch auch hier die Verschiedenheiten nur nebensächlichere Punkte. So fehlt in der ersten, nach der in einem „sva-guru-paramparā" betitelten Texte mitgeteilten Liste die Schule der Gokulika unter den von den Mahāsaṅghika abstammenden, unter den auf die Sthavira-Schule zurückzuführenden finden sich andererseits verschiedene sonst unbekannte Namen, wie die der Muruntaka (an Stelle der Sarvāsti-vādin, die übrigens auch unter der Bezeichnung der Vibhajya-vādin zu verstehen sind), der Avantika[33] und Kurukullaka (vielleicht mit den Gokulika der Pali-Liste identisch). Wieder neue, aber deshalb nicht zuverlässigere Namen bietet Bhavya's zweite Liste, die mit „andere sagen" eingeleitet ist: so die Tāmraśātīya; sie unterscheidet sich von den übrigen aber hauptsächlich dadurch, daß sie nicht zwei,

---

[30] Nach zwei chinesischen Übersetzungen: „des dichtbewaldeten Berges". Channagirika?

[31] bsTan-hgyur mdo v. XC (u) PE. f. 168 b; Nanjio 1284 TE. XXIV, 4, 78 a; No. 1285 ebd. 80 b; No. 1286 ebd. 76 a. Die Sektenbezeichnungen wurden nach den chinesischen Listen bearbeitet und mitgeteilt durch Stan. Julien, Journ. As. 1859, p. 327 ff.; vgl. ferner die Zusammenstellung derselben bei Rhys Davids, Schools of Buddhist Belief, Journ. Roy. As. Soc. 1892, p. 5 ff.; Kern, Buddhismus übs. Jacobi, v. II, p. 551; ders., Manual of Indian Buddhism, p. 111; Takakusu, I-tsing, Record of Buddhist Religion (1896), p. 7 ff.; J. Masuda, l. c.

[32] bsTan-hgyur mdo v. XIX (dsa) NE. 155 b, PE. 161 a; derselbe Text mit unbedeutenden Varianten auch in v. XC (PE) f. 177 a ff.

[33] Bezeichnung des nördlich der Narmadā gelegenen Landes mit der Hauptstadt Ujjayinī.

sondern vier ursprüngliche Sekten angibt, nämlich die Sthavira, Vātsīputrīya, Vibhajya-vādin und Mahāsaṅghika. Wieder anders angeordnet ist schließlich Bhavya's dritte Liste, indem hier die Sthavira in drei Hauptgruppen zerfallen, nämlich die Sarvāsti-vādin, die Vāsaputrīya, Vibhajya-vādin, zu denen noch die eigentlichen Sthavira oder Haimavata hinzukommen. Da gar kein Versuch gemacht wird, die Berechtigung dieser Abweichungen etwa durch die Angabe einer Quelle zu rechtfertigen, entfällt jede Veranlassung, auf sie irgendwelches Gewicht zu legen, zumal da Tārānātha wieder eine andere, aber gleichfalls nicht näher begründete Zusammenstellung bietet.[34]

---

[34] Tārānātha, Gesch. des Buddhismus in Indien übs. Schiefner, p. 272. Die Verschiedenheit der Listen ist zum Teil darauf zurückzuführen, daß jede einzelne Schule ihre eigene Überlieferung hatte; vgl. die der Sthavira (Tār. p. 206) und Mahā-saṅghika (Tār. p. 206).

II.

Die Dogmatik der alten buddhistischen Schulen.

1. Die Mahāsaṅghika.

Wenden wir uns hiernach zu den Angaben VASUMITRAS über die Lehrmeinungen der einzelnen Schulen, soweit sie eine Stellungnahme zu den philosophischen Problemen enthalten, so ist zu bemerken, daß hinsichtlich der eigentlichen Veranlassung der Spaltung, die wir wohl in der verschiedenen Auffassung der fünf Punkte (*vastu*) zu sehen haben, von einer solchen kaum die Rede sein kann.[1] Um aber zu erkennen, in welchem Umfange theoretische Überlegungen von allgemeinerer Tragweite sich in den einzelnen Schulen Geltung verschafften, wird es notwendig sein, die bezüglichen Angaben in ihrem vollen Umfange mitzuteilen. Die Darstellung des Samayabhedoparacana-cakra beginnt mit der Entwicklung der Ansichten, die den von den Mahāsaṅghika herrührenden Schulen der Ekavyavahārika, Lokottara und Kukkuṭika gemeinsam waren.

Sie sind die folgenden:

1. Die Buddha Bhagavant sind überweltlich (*lokottara*).[2]

2. Die Tathāgata haben keine Gebrechen (*āsrava*).

3. Die Rede der Tathāgata dient ausschließlich dem Drehen des Rades der Lehre (*dharma*).

4. Buddha lehrt[3] durch einen Laut alle dharma.

5. Alles ist der Wahrheit entsprechend (*yathārtha*) verkündet worden.[4]

6. Für die Tathāgata besteht keine Grenze der Form (*rūpa*).

7. Die Kraft der Buddha Bhagavant ist unermeßlich.

8. Ihre Lebensdauer ist unermeßlich.

---

[1] Vgl. L. DE LA VALLÉE POUSSIN, Journ. Roy. As. Soc. 1910, p. 416.

[2] Vgl. Kathāvatthu II. 10.

[3] Nach HSÜAN-CHUANG, tib. „umfaßt“. Vgl. WASSILJEW (a), p. 258, n. 5.

[4] Vgl. KV. V. 6.

9. Sie bewirken bei den Lebewesen (*sattva*) reinen Glauben (*śraddhā*).

10. Sie nehmen (daran) kein Genüge (d. h. Überdruß).

11. Auch schlafen sie nicht.

12. Auf Fragen geben sie sinngemäß Auskunft.[5]

13. Auch nennen sie keinen Namen[6], weil sie sich immer in Versenkung (*mñam-par bshag-pa*, *samādhi*) befinden.

14. Zu Lebewesen indessen reden sie vermittelst Namen (*miṅ*) und genau bestimmten Worten.

15. Durch einen momentanen Gedanken (*citta*) erkennen sie vollständig alle Dinge (*dharma*).

16. Vermittelst einer Erkenntnis (*çes-rab*, *prajñā*), welche einem einzigen Momente (*kṣaṇa*) entspricht, erkennen sie vollständig alle Dinge (*dharma*).

17. In beständigem Zusammenhang bis zum völligen Erlöschen (*parinirvāṇa*) werden durch die Buddha Bhagavant Erkenntnisse (*jñāna*) des Schwindens (*kṣaya*) und der Nicht-Entstehung (*anutpāda*) bewerkstelligt.

18. Die Bodhisattva empfangen nicht[7] im Mutterschoß das Dasein (*bhāva*) des Gerinnsels (*kalala*), Bläschens (*arbuda*), Verdickung (*peśi*), Verhärtung (*ghaṇa*).[8]

19. Die Boddhisattva treten als weiße Elefanten in den Mutterleib ein.

20. Die Bodhisattva kommen zur Welt, indem sie die rechte Seite des Mutterschoßes durchbohren.

21. Bei den Bodhisattva entsteht nicht die Vorstellung (*saṃjñā*) der Begierde, entsteht nicht die Vorstellung der Bosheit (*vyāpāda*), entsteht nicht die Vorstellung der Gewalttätigkeit (*vihiṃsā*).

22. Die Bodhisattva werden auf ihren Wunsch zur Reifmachung (*vipāka*) der Lebewesen (*sattva*) in abwegigen (*apāya*) Wiedergeburten geboren.[9]

23. Vermittelst einer einzigen (momentanen) Erkenntnis (*jñāna*), die zu unbegrenzter Durchschauung (*abhisamaja*) geworden ist, werden die verschiedenen Merkmale der vier Wahrheiten erkannt.

---

[5] Chin.: Sie antworten, ohne überlegen zu müssen.

[6] *miṅ* (PE. *med*) *ces kyaṅ mi gzuṅ ste.*

[7] Nach Bhavya und den chin. Versionen ist im Tib. *mi* zu ergänzen; vgl. WASSILJEW, p. 260, n. 3.

[8] Hiermit werden die Zustände des Fötus in den vier ersten Wochen bezeichnet; vgl. WASSILJEW, l. c. p. 260, n. 4.

[9] Vgl. KV. XXIII. 3.

24. Die fünf Bewußtseinsgruppen (*vijñāna-kāya*) des Sehens usw. werden leidenschaftlich (*sarāga*) und leidenschaftslos (*virāga*).[10]

25. Das gestaltete (*rūpa-*) und ungestaltete (*arūpa-*) Element (*dhātu*) hat sechs Bewußtseinsgruppen.

26. Die fünf Sinnesorgane (*indriya*) sind kompakt (*ril-po*), durch das fleischliche Auge (*māṃsa-cakṣuḥ*) werden materielle Formen (*rūpa*) nicht gesehen — und so fort, bis — der Körper (*kāya*) fühlt nicht die Berührungen (*sparśa*).[11]

27. Zur Zeit der Versenkung (*samādhi*) ist Reden (möglich).[12]

28. Auch der Gedanke (*sems, citta*) hat einen Körper.[13]

29. Auch bei der Vorstellung (*manasikāra*) ist ein Körper vorhanden.[14]

30. Bei dem, der dem dharma entsprechend gehandelt hat, ist keine Möglichkeit (*upāya*) (scil. der Umkehr)[15] vorhanden.[16]

31. Durch die Gedanken (*citta*) und gedanklichen (*caittasika*) (scil. Zustände) eines in den Strom Eingetretenen (*srota-āpanna*) wird sein eigenes Wesen (*svabhāva*) erkannt.

32. Unter den arhant sind solche, die durch andere geführt sind, die von anderen angeleitet sind, welche den Pfad (*mārga*) vermittelst des Wortes (z. B. „Alles ist Leiden") ergriffen haben.[17]

33. Durch den Weg (*mārga*) wird Leiden (*duḥkha*) bewirkt.

34. Nützlich ist es, über das Leiden zu sprechen.

35. Zur Entfernung des Leidens (dient) Bemühung (*prayoga*) des Geistes (*prajñā*) und Vorrat guten (Verdienstes).

36. Es ist zu sagen, daß auch (auf der) achten Stufe lange (*aṣṭamaka-bhūmi*) verweilt (eig. gestanden) wird, und daß auch auf (der Stufe) der Stammesangehörigkeit[18] Rückfall (*parihāṇi*) eintritt.

---

[10] Vgl. KV. X. 4.

[11] Vgl. KV. III. 7, XVIII. 9.

[12] Vgl. KV. XVIII. 8.

[13] Eig. „auch in dem Gedanken (*sems, citta*) existiert ein Körper".

[14] Anstatt 28 u. 29 bietet a (Hsüan-Chuang): es existiert da sowohl zerstreuter Geist (*citta*) wie widerstreitende (*saraṇa*) Vorstellungen (*manasikāra*).

[15] Cf. chin. Paramārthas comm. „ist kein Raum".

[16] Nach Hsüan-Chuang: Bei dem, der das zu Tuende getan, ist keine Möglichkeit, die dharma anzunehmen (d. h. an den dharma zu haften).

[17] Es handelt sich hier um drei der fünf Punkte (*vastu*), welche die erste Spaltung der Lehre herbeigeführt haben. Vgl. Wassiljew, p. 247 (r. 225). La Vallée Poussin, JRAS. 1910, p. 418 ff.

[18] Die zweite (*gotra-bhūmi*) der verschiedenen Stufen (*bhūmi*), durch welche die Erlösung erreicht wird; vgl. Wassiljew, p. 263, n. 1. Vgl. KV. XII. 6. Mahāvyutpatti § 50.

37. Die *srota-āpanna* sind dem völligen Fall ausgesetzt.

38. Die *arhant* sind nicht dem völligen Fall ausgesetzt.[19]

39. Eine weltliche (*laukika*) absolut-wahre Anschauung (*samyag-dṛṣṭi*) gibt es nicht.

40. Eine weltliche Glaubenskraft (*śraddhendriya*) existiert nicht.[20]

41. Nicht (scil. von Buddha) vorherbestimmte (*vyākṛta*) Zustände (*dharma*) existieren nicht.[21]

42. Durch den Eintritt in die völlige Fehllosigkeit (ssk. *samyaktva-niyāma*) werden alle[22] Fesseln (*saṃyojana*) entfernt.

43. Die *srota-āpanna* begehen alle Sünden (*pāpa*), abgesehen von den mit sofortiger Wirkung behafteten (*ānantarya*).

44. Alle Sūtra haben den genauen Sinn (*nītārtha*).[23]

45. Es sind neun ungewirkte (*asaṃskṛta*) Dinge: 1. Vernichtung durch Überlegung (*pratisaṅkhyā-nirodha*), 2. Vernichtung durch Nicht-Überlegung (*apratisaṅkhyā-nirodha*), 3. der leere Raum (*ākāśa*), 4. der Bereich des grenzenlosen Raumes (*ākāśanantyāyatana*), 5. der Bereich des grenzenlosen Bewußtseins (*vijñānānantyāyatana*), 6. der Bereich des Nichts (*akiñcanāyatana*), 7. der Bereich des Weder-bewußt-noch-unbewußt-Seins (*naiva-sañjñā-nāsañjñāyatana*), 8. das durch abhängige Bedingung Entstandene (*pratītya-samutpanna*), 9. das durch zufällig aufsteigende (*āgantuka*) Trübungen (*upakleśa*) (verdunkelte) Denken (*citta*), seinem Wesen nach (*prakṛtyā*) (aber) hell.[24]

46. Die Regungen (*anuśaya*) sind weder als Denken (*citta*) noch als aus Denken entstandenes (Gedankliches, *caittasika*) zu bezeichnen.[25]

47. Sie sind als substratlos (*anālambana*) zu bezeichnen.[26]

48. Die Triebe (*anuśaya*) sind als andere, und auch die Triebsäußerungen (*paryavasthāna*, eig. „Umstände") sind als andere zu bezeichnen (d. h. sie sind voneinander verschieden).

---

[19] Vgl. KV. I. 2.

[20] Vgl. KV. XIX, 8.

[21] Vgl. KV. XIV.8.

[22] Tib. „nicht alle Fesseln".

[23] Vgl. KV. V. 6.

[24] Vgl. KV. XIX. 3—5, II. 11 (9), VI. 6, VI. 4, VI. 2. Chin. a verzeichnet als neuntes *asaṃskṛta* „das Wesen der Bestandteile des Pfades" und faßt (9) der obigen Reihe als selbständigen Punkt.

[25] Vgl. KV. XI. 1.

[26] Vgl. KV. IX. 4.

49. Die Triebe (*anuśaya*) sind als nicht mit Denken behaftet zu bezeichnen.

50. Die Umstände (*paryavasthāna*) aber sind gedanken-ähnlich (*citta-sama*).[27]

51. Das Vergangene (*atīta*), das Zukünftige (*anāgata*) existieren nicht.[28]

52. Der Bereich der (Denk-)Objekte (*dharmāyatana*) ist nicht zu erkennen und nicht Gegenstand des Bewußtseins.[29]

53. Ein Zwischendasein (*antarā-bhava*) existiert nicht.[30]

54. Bei dem in die Strömung Eingetretenen (*srota-āpanna*) ist Erreichen der Beschauung (*dhyāna*).

Diese sind die gemeinsamen Lehrmeinungen, die besonderen aber, durch welche sich die Mahāsaṅghika von den jüngeren drei Sekten der Ekavyavahārika, Lokottaravādin und Kukkuṭika unterscheiden[31], sind die folgenden:

55. In dem Maße, wie ein Unterscheiden der vier Wahrheiten (*satya*) eintritt, erfolgt auch ihr klares Erfassen (*abhisamaya*).[32]

56. Einiges ist durch sich selbst gewirkt, einiges ist durch anderes gewirkt, einiges durch beides, einiges durch abhängiges Entstehen (*pratītya-samutpāda*).

57. In einer und derselben Zeit treffen zwei Gedanken (*citta*) zusammen.[33]

58. Qualen (*kleśa* Trübungen) und Weg (*mārga*) treffen zusammen.

59. Tat (*karman*) und Reifung (*vipāka*) treffen zusammen.[34]

60. Same (*bīja*) wird zum Sproß (*aṅkura*).

61. Die groben Elemente (eig. die großen Gewordenen, *mahābhūta*) der Sinnesorgane (*indriya*) verändern sich

62. Gedanke (*citta*) und Gedankliches (*caittasika*) verändern sich nicht.

63. Das Denken (*citta*) erstreckt sich über den Körper, und das Denken ist als darin befindliches wahrgenommen (*upalabhyate*).

---

[27] Vgl. KV. XIV. 6.

[28] Vgl. KV. I. 8.

[29] Chin. a fügt hinzu: „sie werden (scil. durch Klarwissen) durchschaut“.

[30] Vgl. KV. VIII. 2.

[31] Diese Auffassung ergibt sich aus der chin. Übers. des Paramārtha (No. 1285) f. 81a 16; vgl. Wassiljew, p. 266, n. 5.

[32] Vgl. KV. II. 9.

[33] Vgl. KV. X. 1.

[34] Vgl. KV. XV. 11.

64. So wird dieses und anderes als mit dem Objekt (*ālambhana*) verbunden angenommen.

Vergleichen wir mit diesen Angaben des Vasumitra diejenigen in Bhavyas Tarkajvālā[35], so fehlen bei dem letzteren in der Aufzählung der unmittelbar auf die Mahāsaṅghika zurückgehenden Schulen die Lokottaravādin, so daß neben den Ekavyavahārika nur die Gokulika (*ba-laṅ-gnas-pa*) mit ihren bezüglichen Lehrmeinungen Erwähnung finden. Auch besteht insofern ein Unterschied in den beiden tibetischen Quellen, als die von Vasumitra den Mahāsaṅghika und den drei zugehörigen Schulen zugeschriebenen Ansichten in der Hauptsache den Ekavyavahārika zugeteilt werden[36], während die Lokottara-vādin völlig ausgeschaltet sind. Bei der späten Abfassungszeit der Tarkajvālā, die überhaupt nicht mehr ins Chinesische übertragen wurde, wird man Bhavyas Abweichungen keine besondere Bedeutung beimessen dürfen.

Fassen wir hiernach die Angaben Vasumitras über die Bahuśrutīya ins Auge, die gleichfalls auf die Mahāsaṅghika (von Bhavya auf die Gokulika) zurückgeführt werden, so ergeben sich für sie folgende besonderen Lehren:

---

[35] T. d. XIX (*dsa*) NE. f. 158 a ff.; PE. f. 163 a ff.; Rockhill, Life of Buddha, p. 187 ff.

[36] So T. d. XIX (NE.) f. 158 b. die folgenden Nr. der obigen Liste: 1, 2 (mit der Ersetzung von *āsrava* durch *laukika dharma*, wie auch die älteste chin. Version (c), 3 (der tib. Text ist verderbt und muß nach Vasumitra verbessert werden; vgl. Rockhill, l. c. p. 187, n. 2), 18, 19, 21 (aber nur der Anfang), 22, 23, 24 (mit „sechs" anstatt „fünf"); an Stelle von 26 der zweifelhafte Satz: „das Auge (*cakṣuḥ*) sieht die Erscheinungen (*rūpa*)"; 32, aber mit Bejahung aller fünf Punkte (*vastu*); 27, 39 (aber tib. offenbar falsch wiedergegeben: „Die Tathāgata besitzen eine weltliche absolut-wahre Anschauung"; in der Wiedergabe desselben Textes T. d. XC [PE.] f. 163 b durch Einschiebung von *mi* negiert), 49 und der letzte Satz von 45 in folgender Fassung: „Da Denken (*citta*) von Natur (*prakṛtyā*) hell (*prabhāsvara*) ist, sind die Regungen (*anuśaya*) entweder als mit Denken verbunden oder als frei von Denken zu bezeichnen", 48, 51, 54. Außerdem finden sich bei Bhavya einige Sätze, die bei Vasumitra vollständig fehlen: 1. die Worte aller Tathāgata werden im Herzen vollkommen verehrt (*sñiṅ-po-la mṅon-par-mos-paho*), 2. bei den Tathāgata ist nicht Annehmen (*upādāna*) von Erscheinung (*rūpa*), 3. es ist ein Aufgeben von Unreinheit, 4. durch Herbeiführung richtiger Zucht (Bezähmung) ist ein Abwerfen aller Bande (möglich). Aus einem kritischen Vergleich der zwei Versionen geht einesteils die Abhängigkeit Bhavyas von Vasumitra, andererseits in seinen Zusätzen ein erheblicher Mangel an kritischer Einsicht hervor. Es ergibt sich hieraus die Notwendigkeit, von den Angaben Bhavyas nur vorsichtigen Gebrauch zu machen.

1. Die fünf Klänge (*svara*) der Tathāgata: a) Vergänglichkeit (*anitya*), b) Leid (*duḥkha*), c) Leerheit (*śūnya*), d) Substanzlosigkeit (*anātman*), e) Erlöschen (*nirvāṇa*) sind als völlige Ruhe (*śānta*), der Weg (*mārga*) ist als hinausführend (*nairyāṇika*) und überweltlich (*lokottara*) zu bezeichnen.

2. Alles andere ist weltlich (*laukika*).

3. Der Arhant kann durch andere geführt werden, er kann unwissend. mit Zweifeln behaftet, durch andere geleitet sein; der Weg kann durch Ausruf ergriffen werden.

Das Übrige stimmt mit den Auffassungen der Sarvāstivādin überein.[37]

Als Lehrmeinungen der Prajñapti-vādin werden von Vasumitra die folgenden angegeben:

1. Leid[38] (*duḥkha*) ist nicht *skandha*.

2. Die (Sinnes-)Gebiete (*āyatana*) sind ohne Berührung (*sparśa*).[39]

3. Die Wirkungen (*saṃskāra*) sind infolge ihres wechselseitigen Gebundenseins leidvoll.

4. Es gibt keinen *puruṣa* (Menschen) als Täter.

5. Es gibt keinen unzeitigen Tod.[40]

6. Er wird durch frühere Tat herbeigeführt (eig. erlangt).[41]

7. Das Erreichen der Vergeltung (eig. Reifung, *vipāka*) entsteht aus dem Anwachsen von Tat (*karman*).

---

[37] Die Ausgabe von sNar-thaṅ (NE.) bietet, wie schon Wassiljew als richtige Lesart vermutet hat, *thams-cad yod-pa smra-ba*. Derselbe Gelehrte hat schon in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß hiernach von einer ausschließlichen Abhängigkeit der Bahuśrutīya von den Mahāsaṅghika nicht mehr die Rede sein kann und daß daher auch die Einteilung der Schulen in zwei Hauptgruppen unrichtig ist (p. 268 d. A.). Bhavya bezeichnet als Lehren der Bahuśrutīya die folgenden (T. d. XIX. NE. 158 b, PE. 163 b): 1. auf dem hinausführenden (*nairyāṇika*) Wege (*mārga*) existiert keine Erwägung (*vicāra*), 2. die Wahrheit vom Leiden (*duḥkha*), die Wahrheit der Verhüllung (*saṃvṛti*) und die edle Wahrheit (*ārya-satya*) sind die Wahrheiten, 3. wenn man auch durch Schauen des Leides der Wirkungen (*saṃskāra*) in die vollkommene Fehllosigkeit eintritt, so geschieht es doch nicht durch Schauen des Leides des Leides (*duḥkha-duḥkha*) und des werdenden Leides, 4. die Gemeinde (*saṅgha*) ist überweltlich (*lokottara*), 5. auch bei den Arhant wird Unterweisung (*upadeśa*) durch andere festgestellt (*siddha*), 6. es gibt einen richtig verkündeten Weg, 7. es gibt auch ein richtiges Eintreten in Konzentration (*samāpatti*, tib. *mñam-par bshag-pa*).

[38] Vgl. Wassiljew, p. 268, n. 4.

[39] Wassiljew möchte anstatt *reg-pa* (*sparśa*) : *rig-pa* (*vidyā*) lesen und verweist deshalb auf die chin. Version des Hsüan-Chuang „sind nicht wahrhaftig“.

[40] Vgl. KV. XVII. 2.

[41] Vgl. KV. XVII. 3.

8. Infolge der Vervollkommnung durch gute (*puṇya*) (Werke) wird der Weg herbeigeführt (eig. erreicht).

9. Der Weg ist nicht zu realisieren (*bhāvayitavya*).[42]

10. Der Pfad wird nicht zerstört.

Das übrige ist mit den Mahāsaṅghika gemeinsam.[43]

Auch über die jüngeren Sekten der Caitika, Apara-śaila und Uttara-śaila enthielt der ursprüngliche Text des Vasumitra nähere Angaben, wenn sie auch in der tibetischen Übersetzung fehlen. Nach der chinesischen Übersetzung des Hsüan-Chuang haben sie die folgenden Sätze mit den Mahāsaṅghika gemeinsam:

1. Ein Bodhisattva wird nicht frei von schlimmen Wiedergeburten (eig. Gängen, *gati*).

2. Darbringen von Verehrung vor Stūpa erreicht nicht große Frucht.

3. Es gibt *arhant*, die durch andere geführt werden usw.; in diesen fünf Sätzen und den übrigen Lehren stimmen sie mit den Mahāsaṅghika überein.

Derselbe Text lag auch der Version des Paramārtha b, TE. XXIV 4. 81 b 3, zugrunde, nur mit dem Unterschied, daß die „Bewohner des Westfelsens" (*apara-śaila*) nicht genannt werden. Doch ist diese Auslassung zufällig, da schon in der ältesten chinesischen Version c die drei Sekten namhaft gemacht werden, die Apara-śaila allerdings mit Umstellung der zur Transkription dienenden Ideogramme. Sie unterscheidet sich aber insofern von den zwei späteren, als der erste Satz in entgegengesetztem Sinne mitgeteilt wird; hiernach sind die Bodhisattva von schlechten Wiedergeburten frei, indessen liegt hier ein Widerspruch zu der allgemeinen Lehre der Mahāsaṅghika vor, nach welcher die Bodhisattva sich freiwillig einem Wiedergeborenwerden unterwerfen, um das Heil der Wesen zu fördern.[44] Die Weglassung der ganzen Stelle in

---

[42] Vgl. KV. X. 3.

[43] Bhavya (T. d. v. XC [PE.] 172 b) stimmt in den Punkten 1—5 mit Vasumitra überein, außerdem teilt er noch folgende Sätze der Prajñaptivādin mit: 1. auch das Leid ist im höchsten Sinne (*paramārtha*) wahr, 2. Gedankliches (*caittasika*) ist nicht Weg (*mārga*), 3. Alle Leiden sind aus Tat (*karman*) entstanden. Über die Sthavira Caitika teilt Bhavya (T. d. [NE.] XIX 158 b) mit, daß sie eine Unterabteilung der Gokulika sind, und daß ihr Begründer, der Tīrthika (*kun-tu-rgyu-shig*) Mahādeva, nachdem er Mönch geworden war, auf dem Caitya-Berg wohnte; als Anhänger der Grundsätze der Mahāsaṅghika begründete er die Schule der Caitika; diese gelten als die sechste Sekte der Mahāsaṅghika.

[44] Vgl. oben p. 25, n. 22.

der tibetischen Übersetzung ist wohl darauf zurückzuführen, daß die mitgeteilten Sätze der drei Schulen nicht etwa diesen eigentümlich, sondern vielmehr mit den Mahāsaṅghika gemeinsam sind, so daß ihre besondere Erwähnung als überflüssig erschien. —

Wir sind am Ende der Mitteilungen über die Theorien der Mahāsaṅghika und der von ihnen abgeleiteten Schulen angelangt, und hiermit in der Lage, die Ergebnisse der bezüglichen Darlegungen zusammenzufassen. Zunächst wird man sich hüten müssen, die Trennungslinie zwischen dieser und der anderen Hauptgruppe zu scharf zu ziehen; schon die Übereinstimmung vieler Lehren der Bahuśrutīya mit denen der Sarvāstivādin muß bedenklich stimmen, aber auch in vielen anderen Punkten gehen die beiden Gruppen zusammen, so z. B. in der Leugnung des *pudgala*. Charakteristisch für die hierher gehörigen Schulen ist vor allem die bejahende Stellungnahme zu den fünf Punkten (*vastu*), die die ursprüngliche Spaltung nach dem Konzil von Vaiśālī veranlaßt hatten. Es wurde schon erwähnt, daß sich der Streit im wesentlichen um die Auffassung des *arhant* (Heiligen) drehte, der von der neuen Richtung in erheblich weiterem, laxerem Sinne begriffen wurde, indem man nicht nur annahm, daß er durch andere geleitet werden könne, sondern daß er auch der Unwissenheit und dem Zweifel ausgesetzt sei, eine Annahme jedenfalls, die mit der strengeren Auffassung der „südlichen“ Schule nicht zu vereinigen ist. Auch die Frage der Möglichkeit des Rückfalls (*parihāṇi*) wurde erwogen, für den *arhant* indessen verneint, während sie für den *srota-āpanna* bejaht wurde (p. 27, Nr. 38, 37).[45] Eine hervorragende Stelle in den Erörterungen dieser Sekten nimmt die Persönlichkeit des Buddha ein, die schon durchaus transzendental (*lokottara*) erscheint (ebd. Nr. 1—17). Das gleiche gilt von seiner Vorstufe, dem Bodhisattva, dem gleichfalls eine Reihe übernatürlicher Attribute zugeschrieben werden. Geradezu als ein Vorbote des Mahāyāna darf die Auffassung betrachtet werden, daß der Bodhisattva aus freiem Entschluß in niederen Existenzen wiedergeboren wird, um die Möglichkeit einer Förderung der Lebewesen zu erhalten (Nr. 22). Andere Fragen betreffen die Terminologie und Dogmatik der buddhistischen Weltanschauung überhaupt, so die hinsichtlich des Weges (*mārga*) (Nr. 33, 36), des Leides (*duḥkha*) (Nr. 34, 35), der schlafenden Regungen oder Triebe (*anuśaya*) (Nr. 46—49), der Zwischenexistenz

---

[45] Vgl. Kathāvatthu I. 2 (ed. PTS. v. I., p. 69 ff.).

(*anuśaya*) (Nr. 49), der Tat und ihrer Reifung (*karma-vipāka*) (Nr. 59).

Von größerer Wichtigkeit erscheinen uns indessen diejenigen Sätze, in denen philosophische Theorien berührt werden und die aus diesem Grunde eine allgemeinere Bedeutung besitzen. Hierzu gehören schon die auf das bewußte Erkennen oder Bewußtsein (*vijñāna*) bezüglichen Sätze Nr. 24—27 der Liste der Mahāsaṅghika, zumal der erste derselben, dessen Wiedergabe allerdings nicht ganz zweifelfrei ist, indem der tibetische Text der Peking-Ausgabe nicht grammatisch richtig sein kann[46] und nach Bhavya[47] sowie den chinesischen Versionen zu berichtigen ist. Aber auch so stehen wir noch vor dem Dilemma, ob wir mit Vasumitra „fünf" oder mit Bhavya „sechs" zu lesen haben. Soviel ist aber jedenfalls deutlich, daß in jenem Satze gesagt sein soll, daß die verschiedenen Arten von Bewußtsein, die unmittelbar mit einer sinnlichen Wahrnehmung — und hierzu gehört als sechstes Sinnesorgan auch der Verstand (*manas*) für die geistigen Objekte (*dharma*) — verbunden sind, nicht notwendigerweise alle nur leidenschaftlich oder aber alle nur von Leidenschaft frei sein können, sondern daß sie zu beidem fähig sind. Wie wir diesen Satz des näheren zu verstehen haben, ergibt sich aus der Erörterung derselben Frage im Kathāvatthu X. 4, deren Ergebnis in den Worten: „Daher denn sind die fünf Bewußtseine (*viññāṇa*) sowohl günstig wie ungünstig"[48] zusammengefaßt wird, ohne daß es sich aus dem Kommentar ergibt, von welcher Sekte die entgegengesetzte Meinung vertreten worden sei. Jedenfalls stimmten aber die Mahāsaṅghika in diesem Punkte mit den Vibhajyvādin überein.

Auch der sich anschließende Satz Nr. 25[49], nach dem die Welt (*dhātu*) der Form und des Ungestalteten durch die sechs Gruppen von sinnlichem Bewußtsein wahrgenommen wird oder aber von diesen abhängig ist, unterliegt einer Ungewißheit, die nur durch die chinesischen Versionen behoben werden kann.[50] Mit Hinsicht

---

[46] *rnam-par-ços-pahi tshogs lṅas kun-tu-hdod-chags-pa dag* (wohl richtig *daṅ bcas-pa daṅ*) *hdod-chags daṅ bral-bar hgyur-ro* (PE. XC. 171 a 7).

[47] *rnam-par-çes-pa drug-po-dag* (v. XIX. 158 a: *rnams*) *ni hdod-chags daṅ bcas-pa dag hdod-chags daṅ bral-ba yaṅ* (fehlt v. XC. 180 a 4 PE.) *yin-no.*

[48] *Tena hi pañca viññāṇā kusalā pi akusalā pīti* (v. II, p. 429).

[49] *gzugs daṅ gzugs-med-pahi khams rnam-par-çes-pahi tshogs drug-gis dmigs-so.*

[50] Bhavyas Tarkajvālā bietet überhaupt keine Parallele zu diesem Satz.

auf die Darstellung der Streitfrage Kathāvatthu VIII 7—8[51] ist anzunehmen, daß entgegen den Anschauungen der Vibhajjavādin die Mahāsaṅghika — und zu ihnen gehören die Andhaka, die im Kommentar des Kathāvatthu (p. 110 f.) als Anhänger jener Theorie bezeichnet werden — auch bei der Erfassung der unsinnlichen Welt des Geistes (*ārūpya-dhātu*) eine Mitwirkung der verschiedenen, mit den Sinnesorganen verbundenen Arten von Bewußtsein (*vijñāna*) annahmen.

Der nächste Satz 26 nimmt zu der Beschaffenheit der Sinnesorgane, Auge usw. Stellung, indem er sie als in sich abgeschlossen (so nach dem Chinesischen) oder als grob-materiell (*ril-po, sthūla*) bezeichnet. Diese Auffassung unterscheidet sich insofern von der in den ceylonesischen Schulen vertretenen des Vibhajya-vāda, als hier die Sinnesempfindung als ein durch Bedingung (*pratyaya*) herbeigeführtes Ergebnis des Zusammentreffens von Sinnesorgan (das aber nicht als etwas Materielles zu denken ist), Berührung (*sparśa*) und Form (*rūpa*) mit dem Ergebnis des Bewußtseins (*vijñāna*) vorgestellt wird.[52]

Auf die Wesenheit des Denkens (*citta*) beziehen sich verschiedene Sätze, so der (oben p. 28, Nr. 57) den Mahāsaṅghika gegenüber den jüngeren Schulen der Ekavyavahārika, Lokottaravādin und Kukkuṭika zugeschriebene, daß zu derselben Zeit zwei Gedanken zusammentreffen können. Aus dem Kathāvatthu (II 5) wissen wir, daß die Andhaka, also gerade jene jüngeren Schulen der Mahāsaṅghika, die Anschauung vertraten, daß ein Gedanke einen ganzen Tag währen kann. Die beiden Prinzipien ergänzen sich insofern, als sie beide zu der orthodoxeren Lehre des in Ceylon überlieferten Thera-vāda, nach der der Gedanke etwas Momentanes (*kṣaṇika*) ist, im Gegensatz stehen. Andererseits läßt sich der von Vasumitra denselben jüngeren Sekten zugeschriebene Lehrsatz (Nr. 62), daß sich Gedanke (*citta*) und von Denken Abgeleitetes (*caitasika*) nicht verändern, auch mit der orthodoxen Auffassung in Einklang bringen, indem auch für diese der Gedanke, ebenso wie das gedankliche Objekt (*dharma*) keiner Veränderung unterliegen kann, da er in seiner Momentanheit zugleich die Gewähr gegen jede Veränderung bietet; er ist von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet eine absolute

---

[51] VIII. 7. *rūpadhātuyā āyatanakathā* gegen Andhaka und Saṃmittiya, VIII. 8. *āruppe rūpakathā* gegen Andhaka.

[52] Vgl. Milinda-pañha ed. Trenckner, p. 62, Vf. „Phil. Grdl." p. 114.

Größe, von der man weder sagen kann, daß sie dauert, noch daß sie sich verändert. In der Auffassung, daß ein Gedanke einen Tag andauern könne, liegt allerdings eine Inkonsequenz, die den Andhaka in dem Kathāvatthu mit Recht vorgeworfen wird.[53]

Durchaus zweifelhaft ist der Satz (Nr. 28) „Auch der Gedanke hat einen Körper“[54], indem die Übersetzung des Hsüan-Chuang auf einen Satz wie „Man kann auch den Gedanken (*citta*) bezähmen (*vi-nī-*)“ hinweist.[55]

Daß ferner die gedanklichen Objekte (*dharma*) als jeder Einwirkung oder Veränderung entzogen betrachtet werden (Nr. 30), befindet sich in völliger Übereinstimmung mit der soeben schon charakterisierten buddhistischen Auffassung, nach der das gedankliche Objekt eine schlechthin gegebene Größe ist, von der man nicht sagen kann, daß sie sich verändert.

Von besonderer Wichtigkeit ist weiterhin die den Mahāsaṅghika und den zugehörigen Sekten beigelegte Auffassung, daß Vergangenes und Zukünftiges nicht existieren. Nach Kathāvatthu I. 8 (ebd. PTS. v. I., p. 151 ff., Komm. p. 50) waren es die Kassapika, welche die entgegengesetzte Meinung vertraten, und aus anderen Quellen wissen wir, daß sie vor allem die der Sarvāsti-vādin war.[56] Da diese Frage ein Angelpunkt nicht nur der buddhistischen, sondern jeder Philosophie ist, verdienen die bezüglichen Erörterungen des Kathāvatthu ebenso wie die der späteren spezifisch philosophischen Werke volle Beachtung.

Von mehr spezifisch buddhistischem Interesse sind die in Nr. 45 aufgezählten neun Arten von Nicht-Gewirktem (*asaṃskṛta*). Was zunächst die zwei Arten von *nirodha* (Vernichtung) anbelangt, so wird im Kommentar zu Kathāvatthu II. 11[57] im Gegensatz zu den Mahiṃsāsaka und Andhaka den Vibhajja-vādin die Auffassung zugeschrieben, daß die zwei Arten von *nirodha* zu einer zusammenzufassen seien.[58] Diese selbe Zweiteilung findet sich aber auch in den Abhidharmawerken der Sarvāstivādin, so daß in diesem Punkte

[53] Vgl. Aṭṭhakathā (JPTS. 1889), p. 57.

[54] *sems-la yaṅ lus yod-do* (T. d. XC. 171 b).

[55] Ähnlich Paramārtha (TE. XXIV. 81 a): „Man kann stets den Gedanken brechen und niederwerfen“.

[56] Nach dem Kom. zu KV. I. 10 vertraten auch die Andhaka eine ähnliche Ansicht.

[57] Nach der in der Ausgabe JPTS. 1889 (p. 60) befolgten Zählung II. 9.

[58] Vgl. Rhys Davids, Journ. Roy. As. Soc. 1892, p. 2.

die südliche Überlieferung, wenn sie auch den älteren Standpunkt vertreten mag[59], anscheinend allein steht.

Der in Nr. 45 gleichfalls als *asaṃskṛta* bezeichnete *ākāśa* (Raum) wird Kathāvatthu VI. 6 (v. II, p. 328 f., Komm. p. 92) behandelt; hier wird die Auffassung, daß der *ākāsa asaṅkhata* (nicht-gewirkt) sei, weil er nicht *saṅkhata* (gewirkt) ist, den Uttarāpathaka und Mahiṃsāsaka zugeschrieben.

Die vier folgenden Arten von *asaṃskṛta* werden im Kathāvatthu in dem Abschnitt über das Gestaltlose (āruppakathā) gemeinsam behandelt (VI. 4). Aus dem Kommentar (p. 91) ist nicht unmittelbar ersichtlich, von welcher Schule die Behauptung, daß diese vier Arten der Konzentration „nicht-gewirkt" (*asaṃskṛta*) seien, vertreten wurde, indessen kann hinsichtlich der Richtigkeit der bezüglichen Angaben des Vasumitra kein Zweifel bestehen.

Die zunächst gekennzeichnete Auffassung, nach der das „abhängige Entstehen" (*pratītya-samutpādu*) *asaṃskṛta* sein soll, wird im Kommentar zu Kathāvatthu VI. 2 den Pubbaseliya — der auf die Mahāsaṅghika zurückgehenden Schule der Pūrvaśaila — und den Mahiṃsāsaka zugeschrieben und von den Vibhajya-vādin ebenso abgelehnt, wie, mit Ausnahme von *ākāśa* (Raum) und *nirvāṇa* (Erlöschen), die von anderen Schulen angenommenen Arten von *asaṃskṛta* überhaupt.

Daß schließlich das in der Liste der *asaṃskṛtā dharmā* an neunter und letzter Stelle genannte, von Natur aus klare (*prabhāsvara*) Denken (*citta*) gleichfalls zu den *asaṃskṛta* gehört, wird weder durch das Kathāvatthu noch, soweit ersichtlich, aus anderer Quelle bestätigt. Wohl aber mag hier bemerkt werden, daß der Kommentar zum Kathāvatthu den Pubbaseliya (*Pūrvaśaila*) noch die weitere Theorie zuschreibt, daß auch die vier edlen Wahrheiten (*ārya-satya*) vom Leid, von der Entstehung des Leides, der Vernichtung des Leides und dem zu der Vernichtung des Leides führenden Weg zu den *asaṃskṛta* gehören (KV. VI. 3), sowie die auf dasselbe hinauslaufende, nach welcher der mit *magga* gleichbedeutende *niyāma* „nicht-gewirkt" ist, den Andhaka, zu denen auch die Pubbaseliya gerechnet werden. In entsprechender Weise wird den Andhaka und Uttarāpathaka die Meinung beigelegt, daß die „Erreichung der Vernichtung" (*nirodha-samāpatti*), welche den höchsten

[59] Noch das Netti-pakaraṇa kennt nur eine Art von *nirodha*, den es allerdings auch als ungewirkt (*asaṅkhata*) bezeichnet (p. 14).

Grad der Konzentration (*dhyāna*) bezeichnet, *asaṃskṛta* sei (KV. VI. 5), ohne daß Vasumitra davon Mitteilung macht.

Es bleiben uns hiernach nur noch zwei Theoreme zu erwähnen, die, von Vasumitra den Mahāsaṅghika mit Ausschluß der von ihnen abgeleiteten jüngeren Sekten zugewiesen, von allgemeinerem Interesse sind, nämlich das auf die Kausalität bezügliche, daß manches durch sich selbst gewirkt, anderes durch anderes gewirkt ist, wieder anderes durch beides zusammen und wieder anderes durch bedingtes Entstehen (*pratītya-samutpāda*) (Nr. 56 der Liste, p. 28); und ferner das anscheinend ganz harmlose, nach dem der Same zum Sproß wird (ebd. Nr. 60). Beide Theoreme sind späterhin von der Madhyamaka-Schule in einer Weise bekämpft und widerlegt worden, die keinen Zweifel darüber übrig läßt, daß es auch genau die hier als sektierererische Ansichten aufgeführten Theorien waren. Man wird aus diesem Grunde besonders bedauern, daß nicht auch das durch seine mannigfachen Aufschlüsse besonders wertvolle Kathāvatthu diese zwei Streitfragen erwähnt.

Andererseits enthält dieses Werk doch so zahlreiche Angaben über die Lehrmeinungen gerade der Andhaka, unter denen nach Buddhaghosas Kommentar p. 52 die Pubbaseliya, Aparaseliya, Rājagiriya, Siddhatthika, also vorwiegend auf die Mahāsaṅghika zurückzuführende Schulen zu verstehen sind, daß eine genauere Feststellung der hier erörterten, vom Standpunkt des Vibhajjavāda sektiererischen Theorien eine nahezu erschöpfende Darstellung der späteren Ausläufer der Mahāsaṅghika, in gewissem Umfange aber auch der Mahāsaṅghika selbst ermöglichen würde. Es sei hier nur auf die Darlegungen über die Wirksamkeit des *karman* (KV. VII. 7—10), die zwei Wahrheiten (*satya*) (KV. V. 6), die Vergangenheit (*atīta*) (KV. IX. 6, 11), die „Gänge" (*gati*) der Wiedergeburt (VIII. 1), visuelle Erscheinung (*rūpa*) (KV. VIII. 5—8; XVI. 9) hingewiesen.

2. Die Schulen des Sarvāstivāda.

Wenden wir uns von dieser Darstellung der Lehren der durch die älteste Spaltung zu einer besonderen Schule gewordenen Mahāsaṅghika und ihrer Zweige zu jener anderen Gruppe, die mit einem gewissen Recht den Anspruch auf die genauere Fortpflanzung der echten Lehre des Buddha erhebt, so treten die Angaben des Vasumitra wie der übrigen Quellen insofern an maßgebender Bedeutung hinter denen über die früher bezeichneten Sekten zurück,

als wir nicht nur für die Hauptgruppe der Sthavira in dem ceylonesischen Kanon ein noch unvergleichlich reichhaltigeres Material zur Beurteilung seiner Lehrtendenzen zur Verfügung haben, sondern auch durch die chinesische und tibetische Überlieferung in die Lage versetzt sind, das Lehrgebäude der anderen Hauptgruppe in ihrem wichtigsten Vertreter, dem Sarvāsti-vāda, der „Lehre, daß alles ist", in vollem Umfange zu rekonstruieren. Es mag hier nur auf die umfangreichen Abhidharma-Texte dieser Sekte hingewiesen werden, die sich in chinesischer Übersetzung erhalten haben[60], und die nicht nur die kanonischen Texte dieser Schule, sondern auch die zur Zeit des Kaniṣka abgefaßte Vibhāṣā in verschiedenen Redaktionen sowie den noch jüngeren Abhidharmakośa des Vasubandhu mit umfangreichen Kommentaren umfassen. Im Verhältnis zu der Belehrung, welche die genauere Erforschung dieser Werke in Aussicht stellt, erscheint das, was sich den Mitteilungen des Samayabhedoparacanacakra für die Kenntnis der Ansichten dieser Schule entnehmen läßt, recht unbedeutend, bietet aber doch einen besseren Überblick über die Hauptlehren als die äußerst komplizierten, mit subtilen Unterscheidungen durchsetzten, in die nebensächlichsten Einzelheiten eingehenden und daher oft der Klarheit entbehrenden Darlegungen jener umfangreicheren Schriften.

Die Lehren der Sarvāstivādin oder Hetuvādin, wie nach Vasumitra die eine der zwei Schulen, in die sich die ursprünglichen Sthavira spalteten, benannt wurde[61], sind nach eben diesem Schriftsteller die folgenden:

1. Alles existiert.[62]

2. Wie etwas existiert, ebenso existiert es.[63]

3. Durch die beiden, Name (*nāma*) und Form (*rūpa*), wird alles Gewirkte (*saṃskṛta*) zusammengefaßt.[64]

4. Vergangenes (*atīta*) und Zukünftiges (*anāgata*) existiert.[65]

5. Das Gebiet der Denkobjekte (*darmāyatana*) ist zu erkennen

---

[60] Vgl. J. Takakusu, On the Abhidharma Literature of the Sarvāstivādins, Journ. Pali Text Soc. 1905, p. 67 ff.

[61] Vgl. oben p. 21; T. d. XC. (PE.) 172 b; TE. XXIV. 4. 76 b, 78 b, 80 b.

[62] KV. I. 6.

[63] Dieser Satz fehlt chin. a.

[64] Vgl. KV. IX. 3.

[65] Chin. b. (81. b 5): Alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige existiert, 1. weil so richtig gelehrt wird, 2. weil von zwei dharma (d. h. *nāma* und *rūpa?*) abhängig, 3. weil sie Raum einnehmen, 4. weil sie Frucht (d. i. Folge, phala) haben. — Vgl. KV. I. 7, 8, 10; IX. 6, 7.

(*jñeya*), bewußt vorzustellen (*vijñeya*) und klar zu erschauen (*abhijñeya*).[66]

6. Entstehen (*utpāda*), Zerstörung (*nirodha*), Dauer (*sthiti*), Vergänglichkeit (*anityatā*) und ungeistige Wirkungen (*saṃskāra*) werden unter der Gruppe (*skandha*) des Gewirkten (*saṃskṛta*) zusammengefaßt.

7. Gewirkte (*saṃskṛta*) Dinge (*bhāva*) sind (von) drei (Arten).

8. Nichtgewirkte (*asaṃskṛta*) Dinge sind drei.

9. Merkmale (*lakṣaṇa*) des Gewirkten (*saṃskṛta*) sind drei.

10. (Von den) Wahrheiten (*ārya-satya*) sind drei gewirkt (*saṃskṛta*), eine nicht-gewirkt (*asaṃskṛta*).

11. Das vollkommene Erreichen (*mthar-phyin-pa*) der vier edlen Wahrheiten ist die gänzliche Erfüllung.

12. Durch die Leerheit (*śūnyatā*) und das Neigungslose (*apraṇihita*) tritt (man) in die Bahn der Vollkommenheit (*samyaktvaniyāma*) ein.[67]

13. Durch Vorstellung (*manasikāra*) mit Lust (*hdod-pa, kāma*) behafteter Wirkungen (*saṃskāra*) erfolgt (Eintritt in) die Bahn der Vollkommenheit.

14. Infolge Eintritts in die Bahn der Vollkommenheit ist (man) bei der fünfzehnten Gedanken-Erstehung (*cittotpāda*) als in die Strömung eingetretener (*srota-āpanna*) zu bezeichnen.

15. Bei der sechzehnten ist (man) *srota-āpanna*.[68]

16. Die höchsten weltlichen (*laukika*) Zustände (*dharma*) sind ein momentaner Gedanke (*citta*) in drei Arten.[69]

17. Aus den höchsten weltlichen Zuständen tritt nicht völliger Rückfall (*parihāṇi*) ein.[70]

18. Der *srota-āpanna* ist nicht mit Rückfall behaftet.

19. Der *arhant* ist dem Rückfall ausgesetzt.[71]

20. Nicht alle *arhant* erreichen die Kenntnis (*jñana*) des Nicht-Entstehens (*anutpāda*).

---

[66] Vgl. oben Mahāsaṅgh. 52.

[67] Chin. c: „Entstehungslosigkeit". Vgl. oben Mahāsaṅgh. 42.

[68] Chin. a und c: in der „Frucht stehend" (*phalastha*).

[69] Chin. b und c ziehen „in drei Arten" zu dem Folgenden, und bieten als 16 a: „In drei Arten ferner ist Rückfall (parihāṇi)."

[70] Die zwei älteren chin. Übersetzungen (b und c) legen nahe, Satz 16 und 17 so zu trennen: „... Gedanke; bei drei Arten ist Rückfall, bei den höchsten weltlichen (Zuständen) ist kein Rückfall."

[71] Vgl. KV. I. 2.

21. Auch gewöhnliche Leute (*pṛthag-jana*) geben die Leidenschaft (*rāga*) der Begierde (*kāma*) und Bosheit (*vyāpāda*) auf.[72]

22. (Auch) bei den außenstehenden (Lehrern) (*tīrthika*) existieren die fünf Klarsichten (*abhijñā*).

23. (Auch) bei den Göttern (*deva*) ist reiner Wandel (*brahmacaryā*) vorhanden.[73]

24. Wenn auch bei den sieben Erlangungen (*samāpatti*) die Glieder (*bodhyaṅga*) der Erleuchtung wahrgenommen werden, so sind sie es doch nicht bei den anderen.

25. Die Beschauungen (*dhyāna*) sind in den Meditationen (*smṛtyupasthāna*) enthalten.[74]

26. Abhängig[75] von den Beschauungen tritt (man) in die Bahn der Vollkommenheit (*samyaktva-niyāma*) ein. Auch erreicht (man) die Arhantschaft.[76] Wenn (man) auch abhängig von den Elementen (*dhātu*) der Form (*rūpa*) und Formlosigkeit (*ārūpya*) die Arhantschaft erreicht, so tritt (man) doch nicht in die Bahn der Vollkommenheit ein.[77]

27. In dem Element der Lust (*kāma-dhātu*) tritt man in die Bahn der Vollkommenheit ein; auch erreicht man (hier) die Arhantschaft. Wenn man auch in dem Element der Form die Arhantschaft erreicht, so tritt (man hier) doch nicht in die Bahn der Vollkommenheit ein.[78]

28. Die Bewohner des im Norden (befindlichen) Uttarakuru sind nicht[79] frei von Leidenschaft (*rāga*). Dort entstehen keine Edlen (*ārya*).[80]

29. (Diese) entstehen auch nicht unter den von Vorstellungen (*sañjñā*) freien Wesen.[81]

30. Schließlich ist es nicht unbedingt notwendig, daß die vier Früchte unter der Form eines *śramaṇa* (d. h. Mönches) erlangt werden; nach dem Eintritt in die Bahn der Vollkommenheit kann auch in weltlichem Stande (eig. Wege) ein von der Leidenschaft

---

[72] Vgl. KV. I. 5.

[73] Vgl. KV. I. 3.

[74] Vgl. KV. I. 9.

[75] Chin. a und b: „nicht abhängig."

[76] Vgl. KV. IV. 1 ff.

[77] Vgl. KV. VIII. 8 ff; XVI. 7; IV. 3.

[78] 27) fehlt chin. c.

[79] „nicht" fehlt chin. c.

[80] Vgl. KV. XXI. 6.

[81] Chin. a und b: „Göttern (deva)."

(*rāga*) der Begierde (*kāma*) Freier die Frucht des Einmal-Wiederkehrenden (*sakṛd-āgāmin*) erreichen.[82] Er erreicht (auch) die Frucht des Nicht-Wiederkehrenden (*anāgāmin*).

31. Die vier Meditationen (Gegenstände des Gedenkens, *smṛtyupasthāna*) sind als alle Dinge (*dharma*) (umfassend) zu bezeichnen.

32. Die (schlafenden) Regungen (*anuśaya*) entsprechen gedanklichen (*caitasika*) Vorstellungen (*citta*).[83]

33. Alle Regungen (*anuśaya*) sind Umfassungen (eig. Umstände, *paryavasthāna*), aber die *paryavasthāna* sind nicht (alle) *anuśaya*.[84]

34. Das abhängig Entstandene (*pratītya-samutpanna*)[85] ist gewirkt (*saṃskṛta*).[86]

35. Den *arhant* gehen einzelne Glieder des abhängigen Entstehens nach.

36. Bei den *arhant* findet ein Zunehmen des Guten (*puṇya*) statt.[87]

37. (Nur) in dem Element der Lust (*kāma-dhātu*) und in dem Element der Form (*rūpa-dhātu*) ist der Zwischenzustand (*antarā-bhava*) vorhanden.[88]

38. Wenn man auch durch die fünf Bewußtseinsgruppen (*vijñāna-skandha*) leidenschaftlich wird, so wird man (dadurch doch) nicht von Leidenschaften frei.

39. Die fünf Bewußtseinsgruppen nehmen (bei den äußeren Objekten) (nur) ihre eigenen Merkmale (*lakṣaṇa*) wahr, sie unterscheiden (*vikalp-*) aber nicht.

40. Gedanken (*citta*) und gedankliche (*caitasika*) Zustände (*dharma*) existieren.[89]

41. Die Substrate (*ālambana*) der Gedanken und gedankenartigen Zustände existieren.[90]

42. Die Substanz (eig. „Eigensein", *svabhāva*) ist nicht mit Substanz behaftet.[91]

---

[82] Vgl. KV. V. 4.

[83] Chin. a: anuśaya sind caitasika; als citta-verbundene (*saṃprayukta*) sind sie Bedingung (scil. von Vorstellungen). Hiernach ist im Tib. anstatt *hbyuṅ-bahi sems: hbyuṅ-baho*; *sems* zu lesen. Vgl. KV. XI. 1; XIV. 6.

[84] Vgl. KV. XIV. 5. — Über *paryavasthāna* vgl. Abhidh. kośa V. 47 ff.

[85] Chin. a: die Glieder des pratītya-samutpāda.

[86] Vgl. KV. XV. 1 ff.

[87] Vgl. KV. XVII. 1.

[88] Vgl. KV. VIII. 2.

[89] Vgl. KV. VII. 3.

[90] Vgl. KV. IX. 4, 5.

[91] Vgl. KV. VII. 1, 2.

43. Denken (*citta*) ist nicht mit Denken behaftet (*samprayukta*).[92]

44. Es existiert eine weltliche (*laukika*) richtige Anschauung (*samyag-dṛṣṭi*).

45. Es existiert ein weltliches (*laukika*) Organ (*indriya*) des Glaubens (*śraddhā*).[93]

46. Nicht-vorher-bestimmte (d. h. indifferente, *avyākṛta*) Dinge (*dharma*) existieren.[94]

47. In dem arhant existieren Eigenschaften (*dharma*) sowohl eines Zöglings (*śaikṣa*) wie eines Ausgelernten (*aśaikṣa*).[95]

48. Wenn auch alle arhant die Fähigkeit der Beschauungen (*dhyāna*) erlangen, so üben sie doch nicht überall die Beschauungen aus.

49. Bei dem arhant existiert Genießen (*ābhoga*) von früherem Tun (*karman*).[96]

50. (Denn) bei den gewöhnlichen Menschen (*pṛthagjana*) existiert ein bei dem Tode entstehendes Denken (*citta*) als nicht-gutes (*akuśala*) (weiter).[97]

51. Zur Zeit der Erlangung (*samāpatti*) tritt nicht Tod ein.

51a) Zwischen einem *buddha* und einem durch die zwei (anderen) *yāna* (d. h. der *śrāvaka* und *pratyeka-buddha*) Erlösten ist (hinsichtlich der Erlösung) kein Unterschied.

b) Die drei Fahrzeuge (*yāna*) haben hinsichtlich des edlen Weges (*ārya-mārga*) ihre Besonderheiten.

c) Eines *buddha* Freundschaft (*maitrī*) (und) Mitleid (*karuṇā*) usw. beziehen sich nicht auf Lebewesen (*sattva*). Wenn er (dem Glauben an) Lebewesen anhinge, würde er nicht die Erlösung erreichen.[98]

52. Ein bodhisattva ist als ein gewöhnlicher Mensch (*pṛthagjana*) und als mit Fesseln (*saṃyojana*) behaftet zu bezeichnen. (Falls er) nicht in die Bahn der Vollkommenheit (*samyaktva-niyāma*) eingetreten ist, kann man nicht sagen, daß er die Stufe gewöhnlicher Menschen überwunden hat.

---

[92] Vgl. KV. VII. 2.

[93] Vgl. KV. XIX. 8.

[94] Vgl. KV. XXI. 7.

[95] Vgl. KV. 5. 2.

[96] Lies tib. *sṅon-gyi* anstatt *mṅon-gyi*. — Vgl. KV. XVII. 2.

[97] Übersetzung (nach der tib. Version) zweifelhaft; nach den chin. Versionen wäre „nicht" zu tilgen; chin. (a): „Es gibt gewöhnliche Menschen (*pṛthagjana*), die einen Tod mit heilsamen Gedanken haben", chin (b): „sie finden den Tod in guten Gedanken." — Vgl. KV. XX. 2; XXII. 2.

[98] Die Punkte 51 a, b, c fehlen in der tib. Version.

53. Die Lebewesen (*sattva*) haben nur in Bezug auf das sichtbare Dasein fiktive Aufeinanderfolge (scil. von Daseinsmomenten, *bhava-santāna*).

54. Alle Wirkungen (*saṃskāra*) sind momentan (*kṣaṇika*).

55. Wenn auch aus dieser Welt in die jenseitige Welt nicht irgendein Zustand (*dharma*) wandert, so kann man doch ausrufen (eig. „mit der Trommel verkünden"): „Der Mensch (*pudgala*) wandert".

56. Wenn man sterbend ohne einen Rest von Wirkungsgruppe (*saṃskāra-skandha*) untergeht, so ist bei den Gruppen (*skandha*) kein Übergang.

57. Es gibt überweltliche (*lokottara*) Beschauung (*dhyāna*).

58. Es gibt ein gebrechenloses (*anāsrava*) Erwägen (*vitarka*).[99]

59. Es existiert Gutes (*dge-ba*) als Grund des Daseins (*bhava*).[100]

60. In der Konzentration (*mñam-par-bshag-pa*) gibt es keine Worte.

61. Das Rad der Lehre (*dharma*) sind die acht Teile des edlen Weges.

62. Alle[101] Reden des *Tathāgata* sind dem Rade der Lehre (*dharma*) entsprechend ausgesprochen (eig. „gedreht").

63. Nicht alle sind der Wirklichkeit (*rdsas*, *vastu*) entsprechend ausgesprochen.

64. Nicht alle sind dem Sinne (*artha*) entsprechend ausgesprochen.

65. Nicht alle sūtra sind in dem genauen (*nīta*) Sinne gesprochen.

66. Wenn auch nicht alle Sūtra den genauen (*nīta*) Sinn haben, so existieren doch Sūtra mit genauem Sinn.

So beschaffen sind ihre Hauptlehren; ihre besonderen Lehrsätze sind aber unzählig. —

Die Hauptsätze der Haimavata sind diese:

1. Die bodhisattva sind als einfache Menschen (*pṛthag-jana*)[102] zu bezeichnen.

2. Die bodhisattva treten ihrer Absicht entsprechend (*dgoṅs bshin-du*)[103] in den Mutterschoß ein.

---

[99] Vgl. KV. IX. 8, 9.

[100] Übersetzung zweifelhaft, vgl. Wass. p. 277 n. 2. — Im Gegensatz zu dem *zag-bcas-kyi* (*sāsrava*) *dge-ba* (*kuśala*), das dem *kāma-dhātu* angehört und vergänglich ist, ist das *anāsrava kuśala* unvergänglich. Vgl. Candra Das, Tib. Dict. s. v. *dge-ba*.

[101] Chin. c: „nicht alle".

[102] Die tib. Version fügt hinzu: „ohne Begierden" (*brnab-sems*).

[103] Chin. a: „ohne Gier (*rāga*) und Lust (*kāma*) zu erregen."

3. Die äußeren (Lehrer) (*tīrthika*) besitzen nicht die fünf Klarsichten (*abhijñā*).

4. Bei den Göttern (*deva*) ist kein Verharren in reinem Wandel (*brahmacaryā*) vorhanden.

5. Unter den *arhant* sind von anderen verführte, unwissende, zweifelnde, von anderen geleitete; der Weg (*mārga*) existiert (als) sich des Ausrufs (eig. Wortes) bedienend.

Alle übrigen Lehrsätze sind (solche) der Sarvāstivāda-Schule.

Die Sätze der Schule der Vātsīputrīya sind die folgenden:

1. Die *skandha* sind nicht *pudgala*; dieser ist auch nicht verschieden von den *skandha*.

2. Auf die Gruppen (*skandha*), Elemente (*dhātu*) und Gebiete (*āyatana*) bezieht sich (die Bezeichnung) des Ich (*ātman*).

3. Alle Wirkungen (*saṃskāra*) haben momentane Dauer; auch werden sie in einem Moment vernichtet.[104]

4. Außer dem *pudgala* gibt es kein Ding (*dharma*), das aus der früheren Welt in die spätere Welt wandert.

5. Man kann sagen: „Der *pudgala* wandert“.

6. Die *tīrthika* können die fünf Klarsichten (*abhijñā*) erlangen.

7. Infolge der fünf Bewußtseinsgruppen (*vijñāna-kāya*) wird (man) nicht leidenschaftlich, aber auch nicht leidenschaftslos.

8. Durch Aufgabe der aufzugebenden, mit Leidenschaft behafteten Fesseln (*saṃyojana*) wird man von der Leidenschaft der Begierde (*kāma*) frei.

9. Durch richtiges Eintreten in die Geduld (*kṣānti*), Namen (*nāman*), Merkmale (*nimitta*) und die höchsten Zustände (*dharma*), durch Erschauen der Fesseln (*saṃyojana*), durch Aufgabe des Aufzugebenden erfolgt Eintreten in die zwölfte Gedankenerweckung (*cittotpada*); im dreizehnten (*citta*) aber erfolgt Verharren (*sthiti*) in der Frucht (*phala*).

Von diesen (scil. Vātsīputrīya) unterscheiden sich nicht die Schule der Dharmottara, Bhadrayānīya, Saṃmatīya und Ṣaṇṇagarika mit Ausnahme dessen, daß sie über die folgende Strophe (*gāthā*) streiten:

> Die Erlösten (*grol-ba*) können straucheln, die ganz eingeschüchterten sich wieder nähern.

---

[104] *hdu-byed thams-cad ni dus gshan-la skad-cig-dag-go.* — Der Sinn ergibt sich aus chin. c: „Alle skandha sind momentan und verharren nicht“.

Das Glück des zu Beglückenden (*?dgaḥ-byaḥi*) ist zu erlangen, die von Gutem erfüllten sind gut.[105]

Die Hauptsätze der Mahīśāsaka sind die folgenden:

1. Vergangenes und Zukünftiges existieren nicht. (Nur) Gegenwärtiges und Nicht-Gewirktes (*asaṃskṛta*) existieren.

2. Die vier edlen Wahrheiten werden (in) einer Erkenntnis (*abhisamaya*) (zusammengefaßt).

3. Ohne Erschauen des Leides werden die Wahrheiten nicht erschaut.

4. Das Durchschauen (der einen) ist Durchschauen (aller).

5. Die Regungen (*anuśaya*) sind nicht Gedanken (*citta*), sind nicht Gedankliches (*caitasika*), sind nicht substratlos (*anālambana*).[106]

6. Die Regungen und die Umfassungen (*paryavasthāna*) sind verschieden.[107]

7. Die Regungen (*anuśaya*) sind nicht mit Denken (*citta*) behaftet, wohl aber die Umfassungen (*paryavasthāna*).[108]

8. Der gewöhnliche Mensch gibt die Leidenschaft (*rāga*) der Begierde (*kāma*) und des Übelwollens (*vyāpāda*) nicht auf.[109]

9. Die tīrthika besitzen nicht die fünf Klarsichten (*abhijñā*).[110]

10. Bei den Göttern (*deva*) ist Verweilen (*vihāra*) in reinem Wandel (*brahmacaryā*) nicht vorhanden.

11. Ein Zwischenzustand (*antarābhava*) existiert nicht.[111]

12. Bei dem *arhant* findet nicht Zunehmen von Verdienst (*puṇya*) statt.

13. Durch die fünf Bewußtseinsgruppen (*vijñāna-kāya*) wird man leidenschaftlich und leidenschaftslos.[112]

14. Die sechs Bewußtseinsgruppen sind dem Erwägen (*vitarka*) und Erforschen (*vicāra*) ähnlich.[113]

15. Der *pudgala* ist dem Haupte gleich (*sama*).

16. Weltliche (*laukika*) richtige Einsicht (*samyag-dṛṣṭi*) existiert.[114]

---

[105] Über die weiteren Angaben der chin. Übersetzungen vgl. WASSILJEW l. c. p. 280 (d. A.) n. 3.

[106] Vgl. Sarvāstivāda No. 32.

[107] Vgl. Sarv. 33.

[108] Vgl. Sarv. 32.

[109] Vgl. Sarv. 21.

[110] Vgl. Sarv. 22, Dharmagupta No. 4.

[111] Vgl. Sarv. 37, Mahīśās. 33.

[112] Vgl. Sarv. 38.

[113] Vgl. Sarv. 39, Mahīś. 36.

[114] Vgl. Sarv. 44. — Die chin. Version a (Hsüan-chwang) fügt hinzu: „Ein weltliches Glaubensorgan (*śraddhendriya*) existiert nicht“.

17. Überweltliche (*lokottara*) Beschauung (*dhyāna*) existiert nicht.

18. Gebrechenlose (*anāsrava*) Arten von Bewußtsein (*vijñāna*) existieren nicht.[115]

19. Glückliche (*puṇya*) Daseinsläufe (*bhava-santāna*) existieren nicht.[116]

20. Der *srota-āpanna* ist dem Falle (*parihāṇi*) unterworfen.[117]

21. Der *arhant* ist nicht dem Falle unterworfen.[118]

22. Die (acht) Bestandteile (*aṅga*) des Weges (*mārga*) fallen unter die Gegenstände (eig. „Stützen") des Gedenkens (*smṛty-upasthāna*).[119]

23. Es sind neun nicht-gewirkte (*asaṃskṛta*) Dinge:

1. Überlegte Vernichtung (*pratisaṅkhyā-nirodha*).
2. Nicht-überlegte Vernichtung (*apratisaṅkhyā-nirodha*).
3. Raum (*ākāśa*).
4. Unbeweglichkeit (*ānenjya*).
5. Die Beschaffenheit (*tathatā*) guter (*kuśala*) Zustände (*dharma*).
6. Die Beschaffenheit nicht-guter Zustände.
7. Die Beschaffenheit gleichgültiger (*avyākṛta*) Zustände.
8. Die Beschaffenheit des Weges (*mārga*).
9. Die Beschaffenheit des abhängigen Entstehens (*pratītya-samutpāda*).[120]

24. Am Menschen verändern sich (scil. bei Geburt und Tod) die ersten und letzten (groben) Elemente (eig. „Gewordenen", *bhūta*) der Sinnesorgane (*indriya*).

25. Denken (*citta*) und aus Denken entstandene (*caitasika*) Zustände verändern sich.[121]

26. Buddha ist in der Gemeinde (*saṅgha*) vorhanden.[122]

27. Eine Gabe an die Gemeinde (*saṅgha*) bringt große Frucht, (eine solche) an Buddha (aber) nicht.[123]

28. Die *buddha* und *śrāvaka* haben einen und denselben Weg (*mārga*).[124]

---

[115] Vgl. Sarv. 58.
[116] Vgl. Sarv. 59.
[117] Vgl. Sarv. 18.
[118] Vgl. Sarv. 19.
[119] Vgl. Sarv. 31, 25.
[120] Vgl. Sarv. 34.
[121] Vgl. Sarv. 40.
[122] Vgl. Dharmagupta 1.
[123] Vgl. KV. XVII. 7, 9, 10; Dharmagupta 2.
[124] Vgl. Sarv. 51 a. Chin. a fügt hinzu: „und dieselbe Erlösung".

29. Alle Wirkungen (*saṃskāra*) sind momentan (*kṣaṇika*).[125]

30. Es existiert nicht irgendein aus dieser in die jenseitige Welt wandernder Zustand (*dharma*).[126]

Von dieser Art sind ihre Hauptsätze, ihre besonderen Sätze sind aber die folgenden:

31. Vergangenes (*atīta*) und Zukünftiges (*anāgata*) existieren.[127]

32. Ein Zwischenzustand (*antarābhava*) existiert.[128]

33. Das Gebiet der gedanklichen Objekte (*dharmāyatana*) ist zu erfassen (*jñeya*) und genau zu erkennen (*vijñeya*).[129]

34. Denken (*citta*) ist Tat (*karman*); eine Tat des Körpers (*kāya*) und der Rede (*vāk*) existiert nicht.

35. Erwägen (*vitarka*) und Erörtern (*vicāra*) sind gleichartig (tib. *mtshuṅs-par ldan-pa*).

36. Die Erde (*pṛthivī*) dauert ein Weltalter (*kalpa*).

37. Darbringung von Opfern an *stūpa* haben geringe Frucht.

38. Die Regungen (*anuśaya*) sind stets gegenwärtig (*pratyutpanna*).

39. Die Gruppen (*skandha*), Elemente (*dhātu*) und Gebiete (*āyatana*) auch sind stets gegenwärtig.[130]

40. Die (fünf) Haften verursachenden[131] Dinge (*dharma*): Unwissenheit (*avidyā*), Stolz (*māna*), Dasein (*bhava*), (falsche) Ansichten (*dṛṣṭi*) und als fünftes der Tatenpfad (*karmapatha*) sind stets Merkmale (*nimitta*); aus ihnen geht das Leid hervor.

Von der Art sind ihre besonderen Lehrsätze.

Die Hauptsätze der Dharmagupta sind diese:

1. Buddha ist zu der Gemeinde (*saṅgha*) gehörig.

2. Opfergabe an Buddha bringt große Frucht, nicht die an die Gemeinde.[132]

3. Der Weg (*mārga*) der Hörer (*śrāvaka*) (und pratyeka-buddha) ist von dem des Buddha verschieden.[133]

4. Die *tīrthika* besitzen nicht die fünf Klarsichten (*abhijñā*).[134]

---

[125] Vgl. Sarv. 54, Kāśyapīya 5a, Vatsīputrīya 3.

[126] Vgl. Sarv. 55, Saṃkrānt. 1.

[127] Vgl. Sarv. 4.

[128] Vgl. Sarv. 37, Mahīśas. 11.

[129] Vgl. Sarv. 5.

[130] Dieser Satz findet sich nur chin. a.

[131] *hche-bar byed-pa*; Übersetzung zweifelhaft.

[132] Vgl. KV. XVII. 9; Mahīśās. 27.

[133] Vgl. Sarv. 51a, Mahīś. 28.

[134] Vgl. Sarv. 22, Mahīśās. 9, Vatsīputr. 6.

5. Der Körper eines *arhant* ist ohne Gebrechen (*anāsrava*).

Die übrigen Sätze sind diejenigen der Mahāsaṅghika.

Die Sätze der Kāśyapīya sind diese:

1. Das Aufgegebene (*prahīṇa*), klar Erkannte (*parijñāta*) existiert.[135]

2. Das (noch) nicht Aufgegebene, (noch nicht) klar Erkannte existiert nicht.[136]

3. Vergeltung (*vipāka*) (als) Vergeltung gewordene Tat existiert nicht.[137]

4. Nicht (zu) Vergeltung gewordene existiert nicht.[138]

5. Aus vergangenem Grund (*hetu*) hervorgegangene Wirkungen (*saṃskāra*) existieren. Aus zukünftigem Grund hervorgegangene Wirkungen existieren alle nicht.

6. Alle saṃskāra sind momentan (*kṣaṇika*).[139]

7. Lernbare (*śaikṣa*) Dinge (*dharma*) sind mit Reifung (*vipāka*) behaftete Dinge.

Die übrigen Sätze sind solche der Dharmagupta-Sekte.

Die Hauptlehrsätze der Saṃkrāntika besagen:

1. Aus dieser Welt in die jenseitige Welt wandern die *skandha*.[140]

2. Ohne den edlen Weg (*ārya-mārga*) gehen die *skandha* unter.[141]

3. Die aus der Tiefe (*mthah*) der Grundlage (*gshi, ālaya*) hervorgegangenen *skandha* existieren.

4. Die *skandha* existieren (als) einen Geschmack (*rasa*) habend.

4a. Auch in dem Zustand der einfachen Menschen (*pṛthag-jana*) existiert der edle Weg.[142]

5. In absolutem Sinne (*paramārthataḥ*) existiert der *pudgala*.

Die übrigen Sätze sind die der Sarvāsti-vādin. —

Nach der Darstellung des Vasumitra wäre anzunehmen, daß die Entwicklung der nach dem Konzil von Vaiśālī auf dem strengeren Boden der alten Lehre stehen gebliebenen Hauptgruppe der Sthavira oder, wie sie nach Vasumitra auch genannt wurden, Haimavata, sich in der Weise vollzog, daß sich im dritten Jahrhundert nach

---

[135] Chin. a und b: „existiert nicht".

[136] „Nicht" fehlt chin. a.

[137] „Nicht" fehlt der tib. Version.

[138] „Nicht" fehlt chin. a und b.

[139] Vgl. Sarv. 54, Mahīś. 29.

[140] Vgl. Sarvāstiv. 55, Dharmag. 30.

[141] Chin. b fügt „nicht" hinzu.

[142] 4a ist Zusatz von chin. a.

Buddha[143], also zu einer Zeit, wo die Ausbildung der der anderen Hauptgruppe (der Mahāsaṅghika) angehörenden Sekten schon vollzogen war, von jener Schule die Sarvāstivādin, die auch Hetuvādin, „die Ursache behauptende", genannt wurden, sich abzweigten. Auf diese Schule der Sarvāstivādin wären dann weiterhin alle übrigen Schulen, die von den alten Sthavira herrühren, zurückzuführen, indem von den Sarvāstivādin sich im Laufe der Zeit vier weitere Gruppen abzweigten, nämlich die der Vatsīputrīya (mit den Unterabteilungen der Dharmottarika, Bhadrayānika, Sammatīya, Channagirika oder Ṣaṇṇagarika), die Mahīśāsaka (mit der Unterabteilung der Dharmaguptika), die Kāśyapīya oder Suvarṣa, und schließlich die Saṅkrāntika oder Sautrāntika. Diese Einteilung stellt sich aber in ganz anderem Lichte dar, sobald wir die Mitteilungen der anderen „nördlichen" Hauptquelle, nämlich die der nur in tibetanischer Übersetzung überlieferten Tarkajvālā des Bhavya zum Vergleich heranziehen.

Aber auch diese sind keineswegs eindeutig, indem innerhalb der drei Berichte, auf die sich Bhavya stützt und die er jeweils mit „Andere sagen" einleitet, sich mit Bezug auf die Stellung der Sarvāstivādin zu den anderen Sekten der Sthavira geradezu unüberbrückbare Widersprüche ergeben.

Nach der ersten von Bhavyas Listen, die sich lediglich auf die Aufzählung der Namen der Schulen beschränkt, und in welcher die Sarvāstivādin als die an erster Stelle von den eigentlichen Sthavira (oder auch Haimavata) abgeleitete Sekte rangiert, wird man einen solchen Widerspruch allerdings nicht wohl konstruieren können, indem sich diese Liste mit jeder genetischen Anordnung der Schulen verträgt, da sie das Herkunftsverhältnis derselben völlig außer Betracht läßt.[144]

Andererseits nimmt aber die zweite Liste[145] an, daß von vornherein drei Hauptabteilungen bestanden haben, nämlich außer den Sthavira und Mahāsaṅghika die Vibhajyavādin, daß dann zunächst die Sthavira in Sarvāstivādin und Vatsīputrīya, und dann die ersteren wiederum in Sarvāstivādin und Sautrāntika zerfielen, die Vatsīputrīya in die vier schon bei Vasumitra verzeichneten Schulen der Dharmottarika, Bhadrayānika, Sammatīya und Ṣaṇṇagarika,

---

[143] Nach den chin. Versionen in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Vgl. Wassiljew, p. 252, n. 5.

[144] T. d. XIX. (NE.) 156a, (PE.) 161af. Rockhill, Life of Buddha, p. 182 ff.

[145] T. d. XIX. (NE.) 157a, 162b. Rockhill l. c. p. 186.

schließlich die Vibhajyavādin in die von Vasumitra zu den Sarvāstivādin gerechneten Mahīśāsaka, Kāśyapīya, Dharmaguptika und die (von Vasumitra überhaupt nicht genannten) Tāmraśātīya. Es ist wohl anzunehmen, daß diese Einteilung nicht etwa die Art und Weise im Auge hat, wie sich tatsächlich die Spaltung der Sekten vollzog, sondern daß sie vielmehr die entscheidenden Lehrsätze ins Auge faßt, nach denen eine Einteilung der philosophischen Schulen unabhängig von der Frage ihrer Herkunft vorgenommen werden konnte. Wir hätten dann anzunehmen, daß die vier Schulen der Vatsīputrīya die Verfechter der Theorie eines *pudgala* („Person") gewesen seien, die Sarvāstivādin die der Theorie, daß alles „so existiert, wie es existiert", die Vibhajyavādin schließlich „unterschieden", in welchem Umfange sie für die einzelnen Begriffe eine entsprechende Existenz oder Nichtexistenz anzunehmen hatten. Daß die Bezeichnung Vibhajyavādin erst nach der Teilung in die achtzehn Sekten aufkam, scheint übrigens auch aus der Gebrauchsweise dieses Wortes in dem Kommentar zum Kattāvatthu hervorzugehen.

Was schließlich die dritte Liste des Bhavya anbelangt, so läßt sie zunächst die erste Kirchenspaltung erheblich später, nämlich 137 Jahre nach Buddha eintreten, und zwar in die Sthavira und Mahāsaṅghika. Erst nachdem weitere 102 Jahre später die Lehre durch die Sthavira und Vatsīputrīya von neuem gesammelt war, spalteten sich von den Mahāsaṅghika die Ekavyavahārika und Gokulika ab; eine Annahme, die in schärfstem Widerspruch zu den Mitteilungen des Vasumitra steht, der die Schulenbildung der Mahāsaṅghika schon vor der Trennung der Sthavira in die Sarvāstivādin und die Haimavata abgeschlossen sein läßt. Was soll es hiernach bedeuten, wenn die dritte Liste des Bhavya zwei Verzweigungen der Sthavira, nämlich die alten Sthavira und Haimavata annimmt?[146] Von diesen „ersten Sthavira" spalteten sich dann erst die Sarvāstivādin ab, auf die dann weiterhin die Vibhajyavādin zurückgeführt werden, denen doch in der zweiten Liste eine selbständige Rolle neben den Sarvāstivādin zugedacht war.[147] Auch diese Unterscheidung wird also nicht etwa den tatsächlichen Verlauf der Kirchenspaltung im Auge haben, sondern das Ergebnis eines späteren Vergleiches der Lehrmeinungen der einzelnen Schulen darstellen. Aber auch so bleiben Widersprüche und Schwierigkeiten,

---

[146] T. d. (NE.) 158b, (PE.) 164a. Rockhill l. c. p. 190.
[147] T. d. XIX. (NE.) 159b, (PE.) 164b. Rockhill p. 191.

die mit Hilfe der traditionellen Angaben wegzuräumen schlechterdings unmöglich ist.

Es ergibt sich aber aus allen diesen Verschiedenheiten und Widersprüchen wohl das eine, daß jene Versuche, einen Stammbaum der Sekten herzustellen, hierbei weniger den Ausgangspunkt der Sektenbildung und ihren wirklichen Verlauf im Auge haben, als ihre Ergebnisse. Auch innerhalb der Schulen muß sich eine Entwicklung vollzogen haben, die sich in dem Aufkommen neuer Anschauungen und dem Absterben unhaltbarer Begriffe äußerte. So mußte es kommen, daß nach einer gewissen Zeit die Dogmen einer Schule sich von Grund aus ändern konnten, ohne daß dieser Wandel zu vollem Bewußtsein erhoben wurde. So ist es aber auch möglich, daß die Lehren einer Schule vermöge ihrer besseren logischen Begründung oder sonstiger Vorzüge sich nachdrücklicher durchsetzten und so in die Lage kamen, anderen Ansichten den Rang abzulaufen. Ja es ist denkbar, daß die von einer einzelnen Schule ausgeprägte Tendenz den Sieg über die anderen in dem Maße davon trug, daß die letzteren von jener förmlich aufgezehrt wurden, so daß es für den Fernerstehenden den Anschein gewinnen konnte, als ob sie zu jener siegreichen in einem Verhältnis auch der genetischen Abhängigkeit standen. So haben wir denn auch das Aufgehen einer großen Anzahl von Schulen in der einen Sekte der Sarvāstivādin wohl so zu verstehen, daß gewisse Grundsätze, die zunächst nur von dieser einen Schule vertreten und ausgebildet wurden, mit der Zeit sich das gesamte Geistesleben der buddhistischen Sekten unterwarfen, sofern sie nicht etwa wie die ceylonesischen durch besonders günstige Umstände vor der Infiltration landfremder Theorien geschützt waren. Auch mochte eine hervorragende literarische Tätigkeit einer bestimmten Schule den Vorrang vor den anderen sichern, zugleich aber auch einen Einfluß, der so weit gehen konnte, daß jene literarischen Erzeugnisse für weiteste Kreise Richtung gebend werden konnten. Dies war aber ohne Zweifel mit Hinsicht auf die Sarvāstivādin-Schule der Fall, indem die Abhidharma-Werke dieser Richtung eine maßgebende Bedeutung für die buddhistische Lehre auch innerhalb der übrigen Sekten erhielten. Und wenn einmal gewisse einer besonderen Sekte angehörigen Texte in weiterem Umfange studiert und als vorbildlich betrachtet wurden, dann konnte es nicht fehlen, daß mit der Zeit die Mitglieder einer ursprünglich selbständigen Sekte ihre geistige Abhängigkeit von jener siegreicheren Mitbewerberin selbst in dem Grade empfanden,

daß sie selbst mit den Meinungen auch den Namen jener Schule übernahmen. So mochte es wohl auch kommen, daß der Sarvāstivāda — ursprünglich die Bezeichnung einer Lehre, nicht einer Schule — mit der Zeit eine solche Bedeutung gewann, daß eine Menge selbst älterer Sekten als von ihm herrührend betrachtet werden konnten.

Wenn nun sowohl Vasumitra wie Bhavya eine verhältnismäßig eingehende Charakteristik der Lehren des Sarvāstivāda bieten, so dürfte nach dem Vorangehenden deutlich sein, daß sie hier in dem Zustand dargelegt werden, in welchem sie sich zur Zeit eben jener Schriftsteller befanden. Daß aber tatsächlich noch in sehr später Zeit gerade jenes System weithin als ein zutreffender Ausdruck der Lehre des Buddha aufgefaßt wurde, ergibt sich aus den Berichten der chinesischen Reisenden, aus denen hervorgeht, daß jene Schule von der unwirtlichen Sandebene von Ost-Turkestan bis zum südlichen Indien zahlreiche Anhänger hatte.[148] Für die Darlegung der Sarvāstivāda-Lehre dürfte wohl vor allem die umfangreiche Abhidharma-Literatur jener Sekte, die heute noch in chinesischer Übersetzung vorliegt, maßgebend gewesen sein. Unter Zugrundelegung der Aufzählung der Lehrpunkte bei Vasumitra entrollt sich das folgende Bild jener Lehre.

An der Spitze des Sarvāstivāda steht der Satz „Alles ist“ (*sarvam astī 'ti*), der genauer noch in dieser Weise formuliert wird: „Alles ist so, wie es ist“ (2). Um sich die Tragweite dieses Prinzips deutlich zu machen, muß man vor allem in Betracht ziehen, daß bei seiner Aufstellung der Unterschied zwischen vorgestelltem (ideellen) Sein und dem als zugehöriger transzendentaler Beziehungsgrundlage hinzuzudenkenden bewußtseinstranszendenten Sein überhaupt nicht beachtet ist. Während diese erkenntnistheoretische Trennung zweier durchaus heterogener Arten von Sein für uns heute selbstverständlich ist und selbst in dem Falle beachtet wird, wo aus irgendwelchen Gründen diese Unterscheidung wiederum zugunsten der absoluten Idealität alles Daseins beiseite geschoben

[148] Vgl. z. B. Fa-hien, Fo-kuo-chi, Kap. XXXVI. (Beal, Records, I. p. LXX); I-tsing, trsl. Takakusu p. 8: „In Magadha (Central-India) . . . the Sarvāstivāda-nikāya flourishes the most. In Lāṭa and Sindhu — the names of the countries in Western India — the Sammitinikāya has the greater number of followers, and there are some few members of the other three schools. In the northern region (N.-India) all belong to the Sarvāstivāda-nikāya, though we sometimes meet the followers of the Mahāsaṅghikanikāya. Towards the South all follow the Staviranikayā, though there exist a few adherents of the other Nikāyas. In the eastern frontier countries (E. India), the four Nikāyas are found side by side.“

wird, stellt sich heraus, daß sie von vornherein von dem Sarvāstivāda überhaupt nicht in Rechnung gestellt wird. Diese Auffassung ist also, von dem Standpunkt der Erkenntnistheorie betrachtet, naiver Realismus und ist daher auch mit den prinzipiellen Schwächen dieser Anschauung behaftet, die sich in jeder Philosophie nur höchstens als Übergangsstadium zu einer beide Prinzipien (des Idealen und Realen) umfassenden Welterklärung gebrauchen läßt.

Wenn wir also des weiteren (3) hören, daß alles Gewirkte (*saṃskṛta*), d. h. alles einer zeitlichen Einwirkung und Veränderung Unterliegende, in die zwei Kategorien von Name oder Begriff (*nāma*) und Form oder visuellen Erscheinung (*rūpa*) zerfällt, so müssen wir annehmen, daß auch diese beiden Kategorien von jeder erkenntnistheoretischen Differenzierung und Charakterisierung frei zu halten sind. Wie man des weiteren *nāma* und *rūpa* zu deuten hat, ist eine Frage für sich, zu deren Lösung die Bedeutung jener zwei Ausdrücke in der älteren buddhistischen und namentlich auch in der gleichzeitigen nicht-buddhistischen Literatur herangezogen werden muß. Ich glaube mich an dieser Stelle darauf beschränken zu können, auf meine Erörterung der beiden Termini Phil. Grundl. p. 33 ff. zu verweisen.

Es ist nun klar, daß der Satz „Alles ist" nur solange unanfechtbar bleibt, als das ideelle Sein darunter verstanden wird. Als ideell Vorgestelltes hat alles nebeneinander Platz und es hat im Grunde genommen auch nichts einen Vorzug hinsichtlich der Tatsächlichkeit dieses Seins vor einem anderen voraus. In diesem Sinne kann auch das Vergangene und Zukünftige als seiend aufgefaßt und bezeichnet werden. So kommt es, daß nur eine ideelle Weltanschauung den Grundsatz des Sarvāstivāda sich zu eigen machen kann, ohne sofort in ein Wirrsal von Aporien zu geraten, aus denen ein Ausweg unmöglich ist. Schon hieraus geht also hervor, daß diese Schule, wenn es gestattet ist, auch implizite, nicht deutlich von der Schule selbst zu Bewußtsein gebrachte Grundzüge der allgemeinen Anschauung zu explizieren und zur Verdeutlichung herauszustellen, in weitem Umfange einem naiven Idealismus gehuldigt haben muß, wenn sie nicht auf Schritt und Tritt in Widerspruch mit ihren eigenen Prinzipien geraten wollte. Nun ist aber doch eine ideelle Weltanschauung an und für sich keineswegs etwa das Natürliche und aus erster Hand Gegebene. In dieser Hinsicht wird ihm nicht nur in der singulären geistigen Entwicklung des Individuums, sondern auch in der Fortbildung der geistigen

Theorien der Menschheit stets der naive Realismus vorangehen. Noch bevor der einzelne Mensch überhaupt nur weiß, daß er denkt und vorstellt, ist er doch von der Selbständigkeit, von der Unabhängigkeit der Außenwelt von seiner eigenen Person hinreichend durchdrungen, um nicht in Gefahr zu geraten, den Gegenstand seiner Erlebnisse lediglich als ein subjektives Phänomen zu bewerten. So wird man also wohl annehmen dürfen, daß die eigenartige Weltanschauung, die ihren Ausdruck in dem Satze „Alles ist" fand, das Ergebnis eines Widerstreits von naivem Realismus und naivem Idealismus gewesen ist, der so lange nicht behoben werden konnte, als man die Schwierigkeiten nicht von der Seite aus zu lösen verstand, die allein eine Lösung als möglich erscheinen läßt, nämlich der erkenntnistheoretischen.

Daß man hieran wenigstens in der älteren Zeit noch nicht dachte, ergibt sich aber aus dem Umstand, daß das Prinzip, mittelst dessen man den Sarvāstivāda glaubte widerlegen zu können, ganz anderer Art war, als wie die erkenntnistheoretische Überlegung nahegelegt hätte. Man ging nämlich hierbei von der Frage aus, ob und in welchem Umfange das Vergangene und Zukünftige als „seiend" betrachtet werden könne. Daß diese Diskussion nicht nur ein hervorragendes Interesse beanspruchte, sondern auch einen beträchtlichen Umfang einnahm, ergibt sich aus den Erörterungen über diese Frage, die sich in dem Kathāvatthu vorfinden. Hier ist die Frage, ob Vergangenes und Zukünftiges existieren, Gegenstand der Abschnitte I. 7, 8, 10 sowie IX. 6 und 12. Aber auch schon der umfangreiche 6. Abschnitt des ersten Buches (*Sabbamatthīti-kathā*) dreht sich ausschließlich um die Frage, ob auch das Vergangene und Zukünftige reell sei, eine Frage, die von dem Anhänger jener Lehre schlechthin bejaht wird, bis er durch das Frage- und Antwortspiel des Vibhajjavādin so in die Enge getrieben wird, daß sich die Unhaltbarkeit seines Standpunktes ergibt, sobald man anfängt, diesen begrifflich und logisch zu analysieren.

In welcher Weise diese reductio ad absurdum hierbei geführt wurde, möge an der einen oder anderen von dem Vibhajjavādin vorgelegten Frage gezeigt werden.[149] V.: „Ist das Vergangene?" S.: „Ja". V.: „Nun ist doch das Vergangene zerstört, weggegangen, verändert, untergegangen, völlig untergegangen?" S.: „Ja". V.: „Wenn aber das Vergangene zerstört, weggegangen, verändert,

[149] Im Folgenden bezeichnet V.: Vibhajjavādin, S.: Sabbatthivādin.

untergegangen, völlig untergegangen ist, so kann man wahrlich nicht sagen: ‚Das Vergangene ist'." — V.: „Ist das Zukünftige?" S.: „Ja". V.: „Nun ist doch das Zukünftige nicht-entstanden, nicht-geworden, nicht-hervorgegangen, nicht-herbeigeführt, nicht-völlig herbeigeführt, nicht erschienen?" S.: „Ja". „Wenn also das Zukünftige nicht-entstanden, nicht-geworden, nicht-hervorgegangen, nicht-herbeigeführt, nicht völlig herbeigeführt, nicht-erschienen ist, so kann man doch nicht sagen: ‚Das Zukünftige ist'." —

So überzeugend und einleuchtend diese Argumentation ist, so bildet sie doch nur einen verschwindenden Bestandteil innerhalb der sich auf 64 Unterabschnitte erstreckenden Erörterung jener einzelnen Frage, ob „Alles ist".[150] Ein weiteres Kapitel (I. 7) erörtert die Frage: „Ist Vergangenes *khandhā?*" (*Atītaṃ khandhā ti kathā*), das nächste (I. 8) nochmals besonders die Frage, ob das Vergangene sei (*atītam atthīti?*), wobei auf die Antwort: „Teilweise ist es, teilweise ist es nicht" (*ekaccam atthi ekaccam n'atthīti*) eingegangen wird; ein weiteres (I. 10) behandelt dieselbe Frage (*atītam atthīti*) unter dem Gesichtspunkt ihrer Beantwortung mit: „Es ist zugleich und ist nicht" (*H'ev'atthi h'eva n'atthīti*).

In komplizierterer Bedeutung und eher zugunsten des Sarvāstivāda wird diese Frage nach der Existenz des Vergangenen Kathāvatthu IX. 6 erörtert, indem hier das Problem aufgeworfen wird, ob ein Gedanke, der etwas Vergangenes zum Substrat (*ārammaṇa*) habe, ohne Substrat sei — eine Frage, die durchaus berechtigt ist, wenn man daran festhält, daß das Vergangene nicht existiert, die aber ihre Schwierigkeit verliert, sobald man sie erkenntnistheoretisch prüft: hier stellt sich sofort heraus, daß für eine Vorstellung, die etwas Vergangenes zum Gegenstand hat, jener Gegenstand nicht mehr als reeller in Betracht kommt, sondern eben als Vorstellungs- oder Bewußtseinsinhalt, für den die Frage einer (reellen) Existenz völlig irrelevant ist. Wenn sich in der Beantwortung dieser Frage der Vibhajjavādin auf den Standpunkt stellt: „Man kann also nicht sagen: «Ein Gedanke mit vergangenem Objekt ist ohne Objekt»", so gibt sich hierin die grundsätzliche Überlegenheit der Theorie des Vibhajjavāda als einer „unterscheidenden" in feiner Weise zu erkennen, indem sie sich in diesem einen Punkte vollkommen auf den Boden des Sarvāstivāda gegenüber dem die entgegengesetzte Anschauung vertretenden Uttarāpathaka[151] stellt.

---

[150] Kathāvatthu, ed. PTS. v. I. p. 115—143.

[151] Vgl. Kathāvatthu-aṭṭhakathā, JPTS. 1889, p. 119.

Dieselbe Frage wird dann mit Bezug auf ein zukünftiges gedankliches Objekt in dem sich anschließenden Abschnitt (IX. 7) *Anāgatārammaṇa-kathā* in entsprechender Weise erörtert. Ein ähnliches Dilemma behandelt Abschnitt IX. 12 (*Atītānāgatapaccupanna-kathā*), indem hier untersucht wird, ob die Erscheinungsgruppen der Vergangenheit, der Gegenwart und Zukunft zusammen genommen drei Erscheinungsgruppen (*rūpakhandha*) seien, eine Frage, die — entgegen der Auffassung der Andhaka — in Übereinstimmung mit einer exakten logischen Überprüfung von dem erkenntnistheoretischen Standpunkt aus richtig verneint wird. Auch hier bewährt sich der für den Vibhajjavāda charakteristische Grundzug des Unterscheidens, indem er von Fall zu Fall entscheidet, ohne durch eine vorgefaßte Meinung der gesunden Logik in die Zügel zu fallen. Aber mit dem Sarvāstivāda haben diese Einzeldarlegungen über die Formen des Zeitlichen nichts mehr zu tun.

Was nun die Beschaffenheit des Wirklichen oder „Gewirkten" (*saṃskṛta*) anbelangt, so hat es nach dem Sarvāstivāda die drei Eigenschaften des Entstehens (*utpāda*), der Dauer (*sthiti*)[152] und des Vergehens (*vyaya*) (7), wobei aber Vergänglichkeit (*anityatā*) (7) und Momentaneität (*kṣaṇikatva*), die letztere mit besonderer Hinsicht auf das Denken (*citta*) hervorgehoben (54), als die wesentlichen Charakteristika zu gelten haben. Diese Prädizierung der *saṃskṛtā dharmā* ist übrigens nicht nur dem Sarvāstivāda eigentümlich, sondern findet sich auch bei den anderen Schulen[153], wenn sie auch in den ältesten Texten hinter den drei *lakkhaṇa* des *dukkha* (Leid), *anicca* (vergänglich) und *anatta* (wesenlos) zurücktritt.

Wenn des weiteren als Lehre des Sarvāstivāda angegeben wird (8), daß es drei Arten von Nicht-Gewirktem (*asaṃskṛta*) gebe, so wissen wir aus anderen Quellen[154], daß hierunter die zwei Arten von Vernichtung (*nirodha*), nämlich mit und ohne Überlegung (eig. Berechnung, *pratisaṅkhyā*) und als drittes der Raum (*ākāśa*) zu verstehen sind. Die Zweiteilung von *nirodha* wird auch von dem Vibhajjavāda

---

[152] Nach der im Kathāvatthu ed. PTS. I. p. 61 zitierten Sutta-Stelle wäre an Stelle von „Dauer" (*sthiti*) „Veränderung des Dauernden" (pali *ṭhitānaṃ aññathattaṃ*) einzusetzen.

[153] Soweit der ceylonesische Buddhismus in Betracht kommt, vgl. Childers s. v. *saṅkhata*.

[154] Z. B. Abhidharmakośa I. s. Msc. Calc. 7a *trividham apy asaṃskṛtam* (= T. d. LXV. [cu] 14a); ed. Bibl. Buddh, ssk. p. 14; tib. p. 8; trad. L, de la Vallée Potssin v. I p. 7.

bekämpft[155], nach dem Kathāvatthu-Kommentar des Buddhaghosa (p. 60) allerdings nicht als ein Theorem der Sarvāstivādin, sondern der Mahiṃsāsaka und Andhaka. Andererseits werden die genannten zwei Arten von *nirodha* nebst *ākāśa* als für die Lehre des realistischen Buddhismus charakteristisch noch in einem so späten Werke wie Śaṅkaras Kommentar zu den Vedānta-sūtra (II. 2. 4. 22)[156] angeführt. Wenn wir nun sehen, daß andere Sekten, wie z. B. die Mahīśāsaka (no. 23) und (mit allerdings wesentlichen Abweichungen im Einzelnen) die Mahāsaṅghika (no. 45) nicht drei, sondern neun Arten von „Nicht-Gewirktem" (*asaṃskṛta*) annehmen und in dem vorliegenden Falle mit den ceylonesischen Thera — ob schon vor der Abfassung des Netti-pakaraṇa ist allerdings fraglich — zusammengehen, so kann dies vielleicht als eine Stütze für die Richtigkeit der Überlieferung gelten, nach welcher die Thera in einem gewissen Verwandtschaftsverhältnis zu den Sabbatthivādin standen, so wenig dies auch in dem polemischen Werke Kathāvatthu hervortritt.

Die größte Schwierigkeit setzt aber einer befriedigenden Erklärung die weitere Angabe entgegen (no. 12), daß nach der Theorie der Sarvāstivādin man durch die Leerheit (*śūnyatā*) und das Neigungslose (*apraṇihita*) in die vollkommene Fehllosigkeit eintrete. Nun ist ja allerdings in dieser Fassung, in welcher der Begriff des „Zeichenlosen" (*animitta*) als des dritten der „Erlösungsmittel" (*vimokṣa-mukha*) fehlt, der Satz keinesfalls richtig, und tatsächlich bietet auch die Aufzählung der Lehrpunkte bei Bhavya[157] das fehlende Glied der in der Mahāyāna-Philosophie überaus geläufigen Begriffstrias. Aber auch schon ohne diese Erweiterung enthält diese Zusammenstellung in der „Leerheit" (*śūnyatā*) einen Begriff, der an und für sich einer nicht-idealistischen Deutung der buddhistischen Weltauffassung die größten Schwierigkeiten bereitet und für dessen Vorkommen in der älteren Literatur ich keine andere Erklärung glaubte bieten zu können[158], als die Annahme, daß es sich hier um eine mahāyānistische Beeinflussung, also um verhältnismäßig

---

155 Kathāvatthu II. 11. Unter *nirodha* ist die Zerstörung des Leides (*dukkha*) zu verstehen, der Ausdruck ist daher in gewissem Umfange synonym mit *nibbāna*. Vgl. Netti-pakaraṇa ed. PTS. p. 14: *Tīni ca saccāni saṃkhatāni nirodhadhammāni: dukkhaṃ, samudayo, maggo. Nirodho asaṃkhato.* Über die verschiedenen Arten von *nirodha* vgl. ebd. p. 73; hier werden auch *patisaṃkhā- und appatisaṃkhā-nirodha* namhaft gemacht. Cf. Visuddhi-magga (ed. PTS.) p. 651 ff.

156 Ausg. Bombay, Nirnaya-sāgara Press 1904, p. 458.

157 T. d. XIX. (NE.) 159 b, (PE.) 164 b; Rockhill p. 191.

158 Prajñāpāramitā (1914) p. 12; vgl. Oldenberg, Gött. Gel. Anz. 1917, p. 166.

späte Zutaten zu dem ursprünglichen Kanon handle. Im übrigen möge diese Hinweisung hier genügen, indem die Erörterung der bezüglichen Probleme einem anderen Zusammenhang vorbehalten bleiben muß.

Ebenso aber, wie auch in diesem letzterwähnten Punkte der Sarvāstivāda mit dem Vibhajjavāda des Kathāvatthu zusammengeht, in welchem die drei „Erlösungstore" wohl nur aus dem Grunde nicht behandelt werden, weil es sich hier überhaupt nicht um eine umstrittene Frage handelte, verhält es sich wohl auch mit der Annahme des Sarvāstivāda (no. 40), daß Gedanken (*citta*) und gedankliche (*caitasika*) Zustände (*dharma*) existieren. Dieser Lehrsatz, zu dem die Behauptung der Mahīśāsaka (no. 25), nach welcher Denken und gedankliche Zustände sich verändern, als im Widerspruch befindlich zu betrachten ist, wird mit Bezug auf die gedanklichen Zustände auch in dem Kathāvatthu (VII. 3), und zwar nach dem Kommentar gegenüber den Rājagirika und Siddhatthika verteidigt.[159] Schon mit Hinsicht auf die Bedeutung, welche dem Begriff der *cetasikā dhammā* in der buddhistischen Terminologie zukommt, wird es sich empfehlen, die Beweisführung des Kathāvatthu zu skizzieren.[160]

Der Gegner gibt zu, daß gewisse Zustände (*dhamma*) mit dem Denken (*citta*), das er selber als existent behauptet, zusammengehen, zusammen entstehen, sich berühren, damit verbunden sind, gemeinsame Entstehung, gemeinsame Zerstörung, gemeinsames Wesen (*vatthu*) und gemeinsames Substrat (*ārammaṇa*) haben. In diesem Falle müssen aber, falls *citta* existiert, auch die *cetasikā dhammā* existieren. Ferner: der Gegner gibt zu, daß Berührung (*phassa*) mit dem Gedanken (*citta*) zusammen entstanden ist; aus diesem Grunde ist *phassa* als *cetasika* zu bezeichnen. Das Gleiche gilt aber auch von Empfindung (*vedanā*), begrifflichem Erkennen (*saññā*), Wollungen (*cetanā*), Glauben (*saddhā*), Tatkraft (*viriya*), Gedenken (*sati*), Konzentration (*samādhi*), Einsicht (*paññā*), Leidenschaft (*rāga*), Haß (*dosa*), Verblendung (*moha*), Mangel an Scheu (*anottappa*) und anderen ähnlichen Zuständen. Zum Schluß werden zwei Sutta-Stellen als Stütze für die Richtigkeit der Annahme, daß nicht nur *citta*, sondern auch *cetasikā dhammā* existieren, angeführt.

---

[159] Die bezügliche Auffassung der Mahāsaṅghika (no. 62) ist die, daß *citta* und *caittasikā dharmā* sich nicht verändern.

[160] Ed. PTS. v. II. p. 338.

Aber nicht nur die Gedanken und gedanklichen Zustände werden von dem Sarvāstivādin als seiend behauptet, sondern auch ihre Substrate (no. 41), und auch hierin stimmen ihnen die Vibhajjavādin bei, indem diese die Regungen (*anusaya*) zwar als substratlos (*anārammaṇa*) betrachten, aber nur deshalb, weil sie nicht mit Denken (d. h. Bewußtsein) verbunden (*vippayutta*, Komm. p. 117) sind. Als gegnerische Partei werden für diesen Punkt die Andhaka und einzelne Uttarāpathaka namhaft gemacht.

Eine weitere Streitfrage ist die (no. 42), ob die Substanz (eig. „Eigensein“, *svabhāva*) als mit Substanz behaftet (*samprayukta*) zu betrachten sei. Die Frage, ob „irgendwelche Zustände mit irgendwelchen Zuständen behaftet“ sind[161], wird auch im Kathāvatthu (VII. 2) behandelt und gegen die Meinung der Rājagirika und Siddhatthika[162] verneint. Aus diesem Grunde muß aber auch die Behauptung des Sarvāstivāda, nach welcher „das Denken (*citta*) nicht mit Denken behaftet ist“ (no. 43) als mit der Meinung der Vibhajjavādin des Kathāvatthu übereinstimmend bezeichnet werden.

Was die übrigen Lehren anbelangt, die von Vasumitra als für den Sarvāstivāda charakteristisch angeführt werden, so betreffen sie ausnahmslos Streitfragen der buddhistischen Dogmatik von geringem oder gar keinem philosophischen Interesse. Es verdient indessen hervorgehoben zu werden, daß die Auffassung der Sarvāstivādin sich als eine äußerst liberale dokumentiert. So geben sie zu, daß der *arhant* dem Rückfall (*parihāṇi*) ausgesetzt ist (no. 19), daß er, um ein *arhant* zu sein, nicht den Begriff des Nicht-Entstehens (*anutpāda*) erfaßt haben muß (no. 20), daß auch gewöhnliche Menschen, nicht nur *śramaṇa* sich von den Leidenschaften frei machen können (21), daß auch außerhalb der buddhistischen Lehre Stehende die fünf Klarsichten (*abhijñā*) erreichen können (22), daß auch in der Welt (*loka*) eine richtige Einsicht vorhanden sei (44), daß es auch ein weltliches Organ des Glaubens (*śraddhendriya*) gebe. Die gleiche laxere Auffassung über das Verhältnis des weltlichen zum geistlichen Stande kommt auch darin zum Ausdruck, daß der Sarvāstivāda gestattet, von dem Begriff des *pudgala* (Person) einen konventionellen Gebrauch zu machen, obwohl er im Grunde genommen unhaltbar ist und auch als solcher wohl erkannt ist (55). So kommt denn auch gegenüber den Worten des Buddha eine

---

[161] *N'atthi keci dhammā kehici dhammehi sampayuttā 'ti?*

[162] Komm. p. 94.

ziemliche Selbständigkeit zum Ausdruck, wenn zugegeben wird (no. 63), daß nicht alles von ihm der Wirklichkeit entsprechend gesprochen und in absolut wahrem, endgültigen (*nīta*) Sinne (*attha*) gedacht ist (no. 66).[163]

3. Die Vajjiputtaka.

Gehen wir nach dieser Darlegung des Sarvāstivāda, als der Lehre, „daß alles ist", zu der zweiten Hauptgruppe, in die sich die Sthavira spalteten, nämlich zu den Vajjiputtaka, über, so mag zunächst auf die Unbestimmtheit des Namens selbst hingewiesen werden, der in der Pali-Überlieferung als *Vajjiputtaka* auftritt und unverkennbar auf die geographische Heimat der Sekte hinweist, die wir offenbar in dem alten Vajjin-Lande, also demselben, wo auch schon die ersten Sektierer bei dem Konzil von Vesāli zu Hause waren, zu suchen haben. In den Sanskritbezeichnungen, wie sie sich teils aus den phonetischen Umschreibungen und wörtlichen Übersetzungen der chinesischen Texte, teils aus den Wiedergaben in den tibetanischen Berichten ergeben — Vāsaputra, Vatsaputra oder Vatsīputra—, haben wir demnach volksetymologische Umdeutungen der alten dialektischen Ausdrücke zu sehen, bei denen man es hinsichtlich der lautgesetzlichen Entsprechung nicht zu streng nehmen darf. Insbesondere kann auch nicht etwa das Vorkommen eines Eigennamens Vajaguta in den Votiv-Inschriften von Sanchi[164] als Beweis dafür betrachtet werden, daß in dem volkstümlichen Prakrit, das die Grundlage für die Umdeutung der alten Pali-Form zu der sanskritisierten zu betrachten ist, die Media *j* erhalten sei und nicht etwa zu *cch* sich entwickelt habe, worauf Sanskritformen wie Vatsīputra hindeuteten; denn es handelt sich in dem letzteren Falle wie gesagt um volksetymologische Umdeutungen, die sich in weitem Umfange der Lautgesetzlichkeit zu entziehen pflegen. Ist aber diese Auffassung, daß wir in dem Namen Vajjiputta in erster Reihe eine geographische Bezeichnung zu sehen haben, richtig, so werden sich auch die vier Unterabteilungen, in die die Vajjiputta nach fast allen Überlieferungen zerfallen, als zu einer großen geographischen Gruppe

---

[163] Der Unterschied zwischen *neyya* und *nīta* läßt sich auf den zwischen konventioneller (*saṃvṛti*) und absoluter oder „höchster" (*paramārtha*) Wahrheit zurückführen. Über „konventionelle" (*sammuti*) Erkenntnis handelt Kathāvatthu V. 6. Vgl. L. de la Vallée Poussin, Bouddhisme, Opinions etc. (1909) p. 159; G. Tucci, Il Buddhismo (1926) p. 146 ff.

[164] Epigr. Ind. vol. II. p. 114.

gehörig aufzufassen sein, und es kann in diesem Falle nicht befremden, wenn sie alle mit Ausnahme einer einzigen, derjenigen der Sammitīya oder Sammatīya, verhältnismäßig rasch in völlige Bedeutungslosigkeit versinken, indem ihrer schon in dem Kommentar des Kathāvatthu im Rahmen der polemischen Darlegung keine Erwähnung mehr geschieht. Aber auch die „nördliche" Überlieferung des Vasumitra berichtet nichts besonderes über sie, beschränkt sich vielmehr auf die dürftige Notiz, daß die (vier) Schulen Dharmottara, Bhadrayāna, Sammatīya und Ṣaṇṇagarika sich in der Auffassung von den Vatsīputrīya nicht unterscheiden mit Ausnahme einiger weniger unbedeutender Streitpunkte, die sich anscheinend auf den Fall (*parihāṇi*) des arhant und die Ergebnisse des Heilsweges (*mārga*) beschränken.[165] Etwas ausführlicher ist allerdings Bhavya[166], aber auch dessen Angaben lassen kaum die Annahme zu, daß es sich hier um ausgebildete Systeme wie etwa das des Sarvāstivāda handele.

Mit Ausnahme allerdings der Sammatīya, in deren Schule die Vajjiputtaka ausschließlich weiterlebten und in deren Theorien die Grundsätze der Vajjiputtaka noch bis in die Zeit des I-tsing fort existierten.[167]

Über die Anschauungen dieser Schule der Sammatīya sind wir, abgesehen von den dürftigen Notizen des Bhavya, die zudem in hohem Grade dunkel und unverständlich sind, durch zwei voneinander durchaus unabhängige Quellen einigermaßen unterrichtet. Die eine ist das Kathāvatthu, das ihnen, abgesehen von kleineren über den ganzen Text zerstreuten Erörterungen, die umfangreichen fünf ersten Abschnitte widmet: ein Anzeichen dafür, daß die Schule der Sammatīya diejenige war, mit der sich auseinander zu setzen als die wichtigste und dringlichste Aufgabe erschien; die andere ist ein in chinesischer Übersetzung (aus der Zeit von 350—431 n. Chr.) erhaltenes Lehrbuch (*śāstra*) über die Ansichten der Sammatīya (Nanjio 1272), dessen ursprünglicher Titel „Sammutīya-nikāya-śāstra" gelautet haben mag. Durch die Kombination beider Überlieferungen ergibt sich ein übersichtliches Bild der in dieser Schule vertretenen Anschauungen, zugleich aber auch der Methode, vermittelst deren diese vertreten und anderen Schulen gegenüber verfochten wurden.

---

165 T. d. XC. (PE.) f. 175 b; chin. Übs. T. E. XXIV. 4. 77 b, 82 a, 79 b.

166 Vgl. Rockhill, l. c. p. 194.

167 Vgl. oben.

Die Darlegung dieses śāstra geht von der Erwägung aus, wie es sich mit der Wiedergeburt bei solchen verhalte, die sich dem Tode nähernd in einem ethisch indifferenten (eig. unbestimmten, *avyākṛta*) Zustand des Denkens befinden. Es gibt durch Tun (*karman*) bestimmtes Denken, bei dem man in Zweifel sein kann, ob Tun zu schlimmen Wiedergeburten (eig. Wege, *patha*) führt, aber es kann Zweifel darüber bestehen, ob ein durch bestimmte Gedanken lauteres karman zu gutem Wege führt. Des weiteren wird dann ausgeführt, wie ein „in die Strömung Gelangter" (*srota-āpanna*) nach siebenmaliger Geburt und Tod ein Zwischendasein (*antarābhava*) als *deva* erhält, daß er dann in den Zustand des „einmal wiederkehrenden" (*sakṛdāgāmin*) eintritt, ein Zwischendasein als Mensch annimmt, in diesem des Lebens im „Lustelement" (*kāma-dhātu*) überdrüssig wird, daß er alsdann ein Zwischendasein im „Formelement" (*rūpa-dhātu*) empfängt, bis er schließlich das völlige Erlöschen (*parinirvāṇa*) erreicht. Auf diese Weise durchläuft ein *śrāvaka* vier Zwischendaseine.

So geringes Interesse diese Theorien als Dokumente für die philosophische Auffassung der fraglichen Schule beanspruchen können, so kommen sie aber doch auch hierfür insofern in Betracht, als sie den Ausgangspunkt einer sehr eingehenden Darlegung des Problems des *ātman* oder Ich abgeben, indem fast das ganze *śāstra* dieser einen Frage gewidmet ist.

Zunächst wird festgestellt, daß es Schulen gibt, nach denen das Ich nicht wahrhaftig existiert, sondern nur mit den *skandha* entsteht. In diesem Sinne wird ein, übrigens auch in dem Kathāvatthu [168] zitiertes, Wort des Buddha angeführt: „Nur Entstehen des Leides ist, wenn etwas entsteht, nur Vergehen des Leides ist, wenn etwas vergeht: so sieht jener nur des Leides Entstehung". [169] Des weiteren wird eine von dem Erhabenen an den brāhmaṇa Śreṇika gerichtete Erklärung über den Begriff eines wahren Meisters mitgeteilt. „Der Meister, der unter den geschauten Objekten (*dharma*) ein Selbst (*ātman*) in Wahrheit und zuverlässig nicht lehrt (eig. erkennen läßt), der heißt vollkommen erleuchtet." [170]

---

[168] Ed. PTS. p. v. T. p. 36.

[169] Vgl. Kathāvatthu, ed. PTS. v. I. p. 66: dukkhaṃ eva uppajjamānaṃ uppajjati, dukkhaṃ eva nirujjhamānaṃ nirujjhati, ettāvatā kho Kaccāna sammā-ditthi hotīti.

[170] Vgl. Kathāvatthu v. T. p. 68, Puggala-paññatti III. 17 (p. 38): Tatra Seniya yvāyam satthā diṭṭhe c'eva dhamme attānam saccato thetato na paññāpeti, ayam vuccati Seniya satthā sammā-sambuddho.

In entsprechender Weise wird vermittelst einer Reihe anderer aus dem Tripiṭaka gezogener Stellen die Lehre des anattā als von Buddha verkündet gelehrt. So nach der Verurteilung der zwanzig Arten von sat-kāya-dṛṣṭi in den Worten: „Nur gewöhnliche Menschen, welche die Lehre nicht gehört, nicht erkannt haben, haften an der Ansicht, Erscheinung (*rūpa*) sei Selbst (*ātman*), Selbst sei Erscheinung, Erscheinung sei im Selbst, das Selbst sei in der Erscheinung; Empfindung (*vedanā*) sei das Selbst usw. mit Bezug auch auf die Gruppen (*skandha*) von Empfindung (*vedanā*), begrifflichem Erkennen (*saṃjñā*), Wirkungen (*saṃskāra*) und Bewußtsein (*vijñāna*). Das Gleiche gilt dann von den Sätzen: Devadatta ist dieser Leib (*kāya*), dieser Leib ist Devadatta, in diesem Leib ist Devadatta, in Devadatta ist dieser Leib. Diese Art von Betrachtung wird mit dem Erblicken eines Elefantenhornes verglichen, also mit demjenigen eines völlig Irreellen. Daher ist nicht Selbst (*ātman*).

Aber auch aus dem Grunde ist nicht das Selbst (*ātman*), weil das dem Selbst Angehörige (*ātmīya*) nicht zu erreichen ist. Der Erhabene sagte zu den *bhikṣu*: Wenn ātman wäre, so würde ātmīya sein; wenn ātmīya ist, dann ist ātman, ātman und ātmīya sind wahrhaftig nicht zu erreichen. Deshalb ist nicht ātman.

Wenn aber so das Ich nicht zu lehren ist, so gilt das Gleiche auch von dem Nicht-Ich (*anātman*). Denn wie das Ich entweder gewirkt (*saṃskṛta*) oder verschieden von Gewirktem ist, so ist Nicht-Ich (*anātman*) entweder nicht-gewirkt (*asaṃskṛta*) oder verschieden von Nicht-Gewirktem. Ferner wird alles Weltliche entweder als abhängig von Sein oder als abhängig von Nicht-Sein erkannt; der Weg des Buddha ist aber der mittlere, wie er in seiner Ermahnung an Kātyāyana darlegt.[171]

Aber auch für die Annahme, daß das Ich (*ātman*) existiere, lassen sich eine Anzahl von Textstellen anführen. So wird irgendwo gelehrt, daß infolge des Gebundenseins des Ich durch die *skandha* visuelle Erscheinung (*rūpa*), Empfindung (*vedanā*), begriffliches Erkennen (*sañjñā*), Gefühle (*saṃskāra*), Bewußtsein (*vijñāna*) man aus dieser Welt zur jenseitigen gelange. An einer anderen Stelle wird gelehrt, daß es Leute mit richtiger Einsicht (*samyag-dṛṣṭi*) gebe; also muß es doch ein Selbst geben. Ein weiteres Argument bezieht sich auf die Lehre der vier Arten des Gedenkens (*smṛti*); nun sind

---

[171] Samy. N. II, p. 17 (XII. 15); vgl. Mūlamadhyamaka-kārikā, ed. La Vallée Poussin (Bibl. Buddh. IV) p. 269.

aber doch diese vier Zustände (*dharma*) nicht möglich, wenn nicht ein Ich (*ātman*) existiert. Ein anderes ist dem Vergleich des Feuers mit Ich (*ātman*), des Brennstoffs mit dem Leib (*kāya*) entnommen; dieser Vergleich hat keinen Sinn, wenn das Ich überhaupt nicht existiert. Weiterhin wird gesagt, daß es Menschen gebe, die den Zustand ruhigen Glücks erreichen; ferner, daß die sechs Elemente (*dhātu*) und Sinnesbereiche (*āyatana*) sowie die sechs Berührungen (*sparśa*) der Mensch seien; deshalb müsse der *pudgala* existieren. Neben einer Reihe anderer ähnlicher Aussprüche, die die Existenz des *pudgala* oder *ātman* vorauszusetzen scheinen, wird hier auch der Vergleich der Last und des Lastenträgers mit den fünf *skandha* und dem *pudgala* mitgeteilt.[172]

Eine andere Ansicht ist die, daß *pudgala* und *skandha* getrennt seien; als Beweis hierfür wird unter anderem angeführt, daß zwar Buddha selbst in einer früheren Existenz ein raddrehender König Sudarśana gewesen sei, daß er jetzt neue *skandha* angenommen habe, von dem früheren Ich aber nicht verschieden sei. Ferner: die *skandha* sind zwar vergänglich, nicht aber lehre man, daß der *pudgala* (Mensch) vergänglich sei. Des weiteren: die Schulen lehren, daß der *pudgala* im *saṃsāra* wandert. Nun sagt aber Buddha: „Ohne Anfang (chin. „Quellursprung“) ist der *saṃsāra*; nicht ist eine Anfangsgrenze zu erkennen.“[173] Daher ist anzunehmen, daß der *pudgala* keinen Anfang hat; wenn er aber keinen Anfang hat, dann hat er auch kein Ende. Daher ist *pudgala* ewig.

Auf diese Weise finden die widersprechendsten Anschauungen über *pudgala* eine Stütze in den Worten des Buddha. Wie ist dieser Widerspruch zu erklären? Die Schule der Sammatīya glaubt, dadurch über alle Schwierigkeiten hinwegzugelangen, daß sie den *pudgala* als undefinierbar (*avācya*) bezeichnet, worin sie eine gewisse Ähnlichkeit mit jener späteren Lehre des Vedānta aufweist, welche das brahman als „undefinierbar“ (*anirvācanīya*) auffaßt und ihm so die Prädikate des Seins wie des Nichtseins abspricht.[174] Den

---

[172] Saṃyutta-nikāya XXII, 22. Vgl. meine Philos. Grundl. p. 77 f., wo weitere Belege.

[173] Vgl. Saṃy. nik. XV. I ff. (ed. PTS. v. II p. 178 ff.): Anamataggoyaṃ bhikkhave saṃsāro, pubbakoṭi na paññāyati.

[174] Vgl. Bodhicaryāvatāra-ṭīkā 297. 9: *skandhebhyas tattvānyatvābhyām avācyam pudgala-nāmānam ātmānam icchanti.* Vgl. Mūlamadhyamakakārikā ed. L. de la Vallée Poussin, p. 64 n. 3, p. 283 n. 4; ferner L. de la Vallée Poussin, Bouddhisme, Opinions p. 162 n. 2. — Hinsichtlich des Vedānta vgl. z. B. Vedāntakalpataru p. 284. 5.

Nachweis der Unhaltbarkeit dieser Lösung zu führen, ist dem Madhyamaka-vāda vorbehalten geblieben, indessen ist auch die Polemik, die von einem anderen Gesichtspunkt aus durch die Schule des in dem Kathāvatthu vertretenen Vibhajjavāda gegen jene Notbehelfstheorie geführt wurde, zugleich so eingehend und für die damalige Methode, derartige Fragen zu erörtern, charakteristisch, daß es angebracht erscheint, den bezüglichen Darlegungen des Kathāvatthu besondere Beachtung zuzuwenden.

Der Verfasser des Kathāvatthu beginnt die Diskussion über die Frage der Existenz des *pudgala* mit der Frage, ob *puggala* in unmittelbarem Sinne (*saccikaṭṭha*) und höchstem Sinne (*paramaṭṭha*) vorhanden sei. Nachdem sie von dem Gegner, als welchen der Kommentar des Buddhaghosa ganz im allgemeinen die *puggalavādin* und als solche ausdrücklich die Vajjiputtaka, die Sammitiya und viele außerhalb (der buddhistischen Lehre) Stehenden bezeichnet, bejaht worden ist, kleidet der Verfasser dieselbe Frage in die der Bedeutung nach kaum unterschiedene Form: „Was unmittelbarer Sinn, höchster Sinn ist: wird von dem aus ein *puggala* wahrgenommen in unmittelbarem Sinn, höchstem Sinn?“ Der Gegner erwidert hierauf: „Nicht gerade kann man so sagen.“

Was bedeutet hier „unmittelbarer Sinn“? Nach dem Kommentar: die wirkliche Bedeutung, die nicht wie Zauber und Luftspiegelung u. dgl. in unwirklicher Gestalt zu erfassen ist.[175] Andererseits wird „höchste Bedeutung“ als die äußerste Bedeutung bestimmt, die nicht durch Nachhören, d. h. vermittelst anderweitiger Mitteilung zu erfassen ist.[176] Die Frage ist nach dem Kommentar in dem Sinne aufzufassen, ob *puggala* denn geradeso wahrgenommen werde, wie die 57 *dhamma*, die wie die *khandha*, *dhātu*, *āyatana*, *indriya* als „unmittelbar und in höchstem Sinne“ wahrgenommen von den Vibhajjavādin anerkannt werden, und die leichte Abänderung der Frage soll nichts weiter bezwecken, als die Aufmerksamkeit des Gegners eben auf diesen Punkt, ob nämlich der *puggala* ebenso wie die unmittelbar der Erfahrung gegebenen *khandha* — die Gruppe psychischer Zustände, an deren unmittelbarer Gegebenheit füglich kein Zweifel bestehen kann —, die Bereiche der Sinnesorgane und Sinnesempfindungen u. dgl., in einer ganz unmittelbaren und unbezweifelbaren Weise gegeben sei, hinzulenken. Und jetzt weicht

---

[175] *saccikattho 'ti māyamarīci-ādayo viya abhūtākārena agahetabbo bhūtaṭṭho* (p. 8). Vgl. Points of Controversy (1915) p. 8.

[176] *Paramaṭṭho 'ti anussavādivasena agahetabbo uttamaṭṭho.*

der Gegner mit eben jener Antwort: „So kann man allerdings nicht sagen“ aus, die wir als für die Lehrauffassung der Sammatīya charakteristisch soeben kennen gelernt haben.

Mit diesem Ausweichen gibt aber der Gegner unmittelbar die Bezweifelbarkeit seiner ersten Bejahung zu, denn wenn er mit dieser wirklich recht hätte, so müßte er auch die zweite Frage, oder vielmehr dieselbe Frage in etwas verschiedener, aber präziserer Form bejahen.

Es ist nun für die Polemik des Kathāvatthu bezeichnend, daß die Streitfrage hiermit noch nicht als erledigt betrachtet, sondern gewissermaßen vom Standpunkt des Gegners aus wieder aufgenommen wird, indem dieser jetzt die Frage stellt: „Wird der *puggala* in unmittelbarem Sinne und höchstem Sinne nicht wahrgenommen?“ Der Vibhajjavādin beantwortet sie bejahend. Wie sie aber nochmals, und zwar in derselben umschreibenden Weise mit Hervorhebung des *saccikaṭṭha paramaṭṭha* gestellt wird, erfolgt die Antwort genau ebenso unbestimmt, wie bei der entsprechenden zweiten Frage des Vibhajjavādin. Es ist nun eigentümlich, daß der Gegner (*paravādin*) genau die gleiche Schlußfolgerung hinsichtlich der Richtigkeit der gegenüberstehenden Behauptung zieht, die von dem anderen aufgestellt worden war; nicht ohne scheinbares Recht weist er darauf hin, daß, wenn der Vibhajjavādin nicht schlankweg behaupten könne, daß in dem, was unmittelbar und absolut Wahrheit sei, der *puggala* nicht wahrgenommen werde, er auch kein Recht habe, die Existenz des *puggala* in absolutem Sinne zu leugnen.[177]

Jedenfalls wird hierdurch nahegelegt, die Fragestellung nach der Richtung hin schärfer zu formulieren, daß, wenn der *puggala* in absoluter Bedeutung existiere, doch wohl auch zugegeben werden müsse, daß er überall (*sabbattha*), immer (*sabbadā*), in allem (*sabbesu*) wahrzunehmen sei.[178] Während also auch hier die einfache Frage des Vibhajjavādin: „Wird der *puggala* in unmittelbarem und höchstem Sinne wahrgenommen?“ zunächst schlankweg bejaht wird, erfolgt die Antwort mit „So kann man nicht sagen“, sobald jener Frage die oben genannten genaueren Bestimmungen „überall“ usw. beigefügt werden.

Aber auch hier kehrt der Gegner, der in diesem Falle *puggalavādin* ist, die Frage in derselben Weise um, indem er sie zunächst

[177] Dutiyo niggaho, pp. 4—7.

[178] 3.—5. niggaha, pp. 8—9.

ebenso wie das erstemal stellt, und dann weiter fragt, ob denn der *puggala* überall (*sabbattha*), immer (*sabbadā*) und in allem (*sabbesu*) nicht wahrgenommen werde. Auch der Vibhajjavādin kann diese zweite Formulierung der Frage nur in der Weise beantworten, daß er sagt: so könne man nicht sagen.[179]

Aber der Vibhajjavādin fragt weiter, ob *puggala* und visuelle Erscheinung in unmittelbarem, absolutem Sinne wahrgenommen würden, und nachdem dies in bejahendem Sinne beantwortet ist, ob ein anderes *rūpa*, ein anderes *puggala* wäre. Mit Hinsicht auf die Beschaffenheit des Ich als eines Summationsphänomens der verschiedensten Komplexe, zu denen auch vor allem der der körperlichen Erscheinung gehört, kann diese zweite Frage von dem puggala-vādin nicht schlankweg verneint werden; er erwidert sie ebenso wie die Alternative in der einleitenden Erörterung mit den Worten: „So kann man allerdings nicht sagen“ (*na h'evaṃ vattabbe*). Der Vibhajjavādin indessen weist darauf hin, daß von seinem Gegner sowohl der *puggala* wie *rūpa* als etwas unmittelbar und in höchstem Sinne Wahrgenommenes zugegeben werde, und daß daher *rūpa* und *puggala* voneinander verschieden und unabhängig sein müßten.

Dieselbe Frage, die so mit Hinsicht auf *rūpa* gestellt wurde, wird nun in genau entsprechender Weise unter Bezug auf die sämtlichen Erfahrungselemente gestellt, die von der buddhistischen Lehre als die unmittelbar und elementar gegebenen letzten Bestandteile der Erfahrung betrachtet werden, also zunächst die übrigen vier Gruppen (*skandha*) der Empfindung (*vedanā*), Vorstellung (*saṃjñā*), Gefühle (*saṃskāra*), Bewußtsein (*vijñāna*); dann die fünf Bereiche der Sinne, Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl; dann die fünf Bereiche (*āyatana*) der Sinneswahrnehmungen, nämlich visuelle Erscheinung (*rūpa*), Töne, Gerüche, Geschmäcke, Berührbares; dann der Bereich des Geistes (*mano*) und der geistigen Objekte (*dhamma*); dann die fünf Elemente (*dhātu*) der Sinnesorgane, die fünf Elemente der sinnlichen Wahrnehmungen; die fünf Bewußtseinselemente (*viññāna-dhātu*) der Sinnesorgane; das Element des Geistes (*mano*), das Bewußtseinselement (*viññāna-dhātu*) des Geistes; das Element der geistigen Objekte; ferner die fünf Sinne (*indriya*) Gesicht usw., zu denen als sechster der Geist (*mano*) tritt, schließlich der Reihe nach die übrigen vierzehn Sinne (*indriya*), nämlich des

[179] 6.—8. niggaha, pp. 9—11.

Weibes, des Mannes, des Lebens, des Wohlseins (*sukha*), des Leides (*dukkha*), des geistigen Wohlbefindens (*somanassa*), des geistigen Übelbefindens (*domanassa*), der Indifferenz (*upekkhā*), des Glaubens (*saddhā*), der Tatkraft (*viriya*), des Gedenkens (*sati*), der Konzentration (*samādhi*), der Erkenntnis (*paññā*), des Bewußtseins: „Ich werde das Unerkannte erkennen“ (*anaññātaññassāmītindriya*), des Erkennens (*aññā*), der Sinn des Bewußtseins, durchaus erkannt zu haben (*aññātāvindriyaṃ*).[180]

Diese Aufzählung der in dem Buddhismus der Sektenbildung offenbar allgemein als letzte Elemente der Erfahrung und hiermit zugleich des Seins anerkannten Erfahrungsbestandteile ist deshalb von besonderer Wichtigkeit, weil sie gestattet, die ihnen allen gemeinsame philosophische Grundlage mit einiger Gewißheit zu rekonstruieren, und hiermit zugleich Rückschlüsse auf die ursprüngliche Lehre des Buddha ermöglicht. Denn wenn auch in dessen Lehrreden des Suttapiṭaka diese verschiedenen Erfahrungselemente noch nicht ausdrücklich als die letzten, nicht weiter zurückführbaren Elemente des Daseins zusammengefaßt worden sein sollten, so ließe sich doch nichts gegen den Versuch einer solchen Rekonstruktion des alten Lehrgebäudes einwenden, vorausgesetzt, daß die einzelnen Glieder auch alle schon in den ältesten und ursprünglichen Texten namhaft gemacht werden. Hierüber kann aber kaum ein Zweifel bestehen. Wenn aber der Begriff des *puggala* an allen diesen einzelnen psychischen Grundelementen — denn als solche stellen sie sich mit Ausnahme etwa von *rūpa* (visuelle Erscheinung) alle heraus — teil hat, wie der puggalavādin durch seine ausweichende Antwort „so kann man nicht sagen“ indirekt zugibt, so ist der Begriff des *puggala* selbst aus der Liste der in dem Sinne absoluter Tatsächlichkeit gegebenen Erfahrungselemente zu streichen.

Aus dieser Verlegenheit sucht sich nun der puggalavādin dadurch herauszuhelfen, daß er sich auf Schriftstellen wie „Es ist der *puggala* zum Heile des Selbstes gelangt“[181] beruft, und aus der Kombination dieses Satzes mit der Annahme der unmittelbaren und absoluten Wahrheit der Erscheinung (*rūpa*) von seinem Partner das Eingeständnis zu erpressen sucht, daß der *puggala* etwas anderes als *rūpa* usw. sei und daher neben jenen schon genannten Er-

[180] Die drei letztgenannten Sinnesenergien sind der Reihe nach die des *sotāpanna* („in die Strömung gelangten“), der darauf folgenden Zwischenstufen und des „Würdigen“ (*arahā*). Vgl. PTS. Dict. s. v.

[181] *Atthi puggalo attahitāya patipanno.*

fahrungselementen eine selbständige Bedeutung habe.[182] Auf die weitere Diskussion, die übrigens in vollem Ernste und mit eindringender Logik geführt wird, des näheren einzugehen, ist für uns deshalb von geringerem Belange, weil die Berufung auf das Wort des Buddha für uns keineswegs als für die Richtigkeit der einen oder anderen Anschauung gewährleistend betrachtet werden kann und hiermit für uns jeder Beweggrund fehlt, etwaige Unstimmigkeiten innerhalb der Lehre des Buddha selbst zu beseitigen. Es genügt uns, derartige Unstimmigkeiten festzustellen, aber wir sehen keine Veranlassung, sie zu erklären, zu begründen oder zu entschuldigen. Es ist dies eine Frage, die ausschließlich der Erörterung der ursprünglichen buddhistischen Lehre angehört und in diesem Zusammenhang auch schon anderweitige Darlegung gefunden hat.[183] Was uns allein an dieser ganzen Diskussion interessiert, ist die Stellungnahme der Schulen zu eben jenen Widersprüchen, die man durchaus nicht abzustreiten suchte, wenn sich auch naturgemäß das Bestreben geltend machte, das Widerspruchbehaftete von einem höheren Gesichtspunkt aus als miteinander vereinbar erscheinen zu lassen.

Von einer anderen Voraussetzung geht nun allerdings die weitere Erörterung (§ 138 ff. p. 20 f.) aus, indem hier die oben angeführten Grundbestandteile der Erfahrung *rūpa* usw. als einer weiteren Vermehrung nicht fähig angenommen werden, und es sich nur darum handelt, wie das Verhältnis des *puggala* zu jedem einzelnen von ihnen aufgefaßt werden könnte. Vier Möglichkeiten sind für jeden der verschiedenen „in unmittelbarer und höchster Bedeutung" gegebenen Begriffe möglich: entweder (1) das Verhältnis der Identität, die in die Form „Ist Erscheinung (*rūpa*) *puggala*?" und so entsprechend weiter gekleidet ist; oder (2) das des Enthaltenseins des *puggala* in den einzelnen empirischen Elementen („Ist in Erscheinung (*rūpa*) der *puggala*?"); oder (3) das der Andersheit des *puggala* von denselben („Ist außerhalb (eig. anderswo als) der Erscheinung der *puggala*?"); oder (4) das des Enthaltenseins jener einzelnen Elemente in dem *puggala* („Ist im *puggala* die Erscheinung (*rūpa*)?"). Alle diese vier Eventualitäten werden von dem puggalavādin mit den Worten „So kann man nicht sagen" verneint. Da nun aber außerhalb dieser vier Beziehungen keine weitere als

---

[182] § 74 p. 13.
[183] Phil. Grundl. p. 65 ff.

die des *puggala* zu den letzten Realitäten denkbar ist und *puggala* jedenfalls nicht ohne weiteres zu diesen letzteren gehört, so ergibt sich hieraus für den Vibhajjavādin, daß dem Begriff des *puggala* keine absolut-reale Bedeutung zugeschrieben werden kann. Daß übrigens gerade dieses vierartige Verhältnis des *puggala* zu *rūpa* usw. auch in der Polemik und überhaupt der Lehrentwicklung der Saṃmitīya einen erheblichen Anteil hatte, ergibt sich aus dem chinesisch überlieferten Lehrbuch (*śāstra*) dieser Schule, in dem hier[184] die genannten vier Anschauungsarten als von Buddha verurteilt nur „gewöhnlichen Leuten, die die Lehre nicht gehört haben und nicht kennen"[185], zugeschrieben werden. Es kann hiernach kaum zweifelhaft sein, daß das hier von dem Vibhajjavādin gegen die Annahme eines Ich angewandte Argument schon zum ältesten Bestande des Buddhismus gehörte, wie auch andererseits die Handhabung desselben dialektischen Verfahrens in der späteren Madhyamaka-Philosophie[186] die tiefe innere Beziehung erkennen läßt, welche diese späte Entwicklungsstufe mit der ältesten Tendenz des Buddhismus verbindet.[187]

Ein weiteres Verfahren, den Anhänger der Lehre eines Ich (*puggala*) von seinen eigenen Voraussetzungen aus zu widerlegen, besteht darin, daß dieser veranlaßt wird, sich darüber zu äußern, ob er dem pudgala diejenigen Eigenschaften (*lakkhaṇa*) zuzuschreiben geneigt ist, die den in absoluter Bedeutung gegebenen 57 Objekten mit Ausnahme des nibbāna zukommen.[188] Er mußte sich hiernach entscheiden, ob *puggala* mit oder ohne Bedingungen (*paccaya*), gewirkt (*saṃkhata*) oder nicht-gewirkt (*asaṃkhata*), ewig (*sassata*) oder nicht-ewig, mit oder ohne Zeichen (*nimitta*) ist. Wie der Kommentar andeutet, ist die Schwierigkeit, den *puggala* als mit den angegebenen Kennzeichen behaftet oder nicht-behaftet zu definieren, dadurch zu beseitigen, daß jene Attribute als im Sinne der höchsten Wahrheit beigelegt zu betrachten sind, während die

---

[184] TE. XXIV. 4. f. 39 b; vgl. ebd. 41 a.

[185] Vgl. Saṃy. Nik. v. II p. 96.

[186] Hier werden allerdings nicht vier, sondern fünf Eventualitäten in Betracht gezogen, indem zu den genannten vier noch die tritt, daß das Ich mit den skandha behaftet ist. Vgl. Madhyamaka-kārikā, Kap. XXII. I (ed. Bibl. Buddh. p. 432).

[187] Aus dem Pali-Tipiṭaka kommt als wichtigste der einschlägigen Stellen das Yamaka-sutta (Saṃy. Nik. v. II p. 109 ff.) in Betracht. Vgl. Phil. Grdl. p. 74 ff.; L. de la Vallée Poussin, Bouddhisme, Opinions (1909) p. 171 f.

[188] KV. I. 1. § 146 (p. 24); hierzu Komm. p. 19.

von einem Selbst (*attā*) redenden Schriftstellen solche der „verhüllten" Wahrheit (*sammuti*) sind.

Aber auch auf die grammatische Formulierung des Satzes über die Existenz des *puggala* wird Rücksicht genommen, indem dessen Vertreter gefragt wird, ob jener zu lauten habe: „*puggala* wird wahrgenommen" (*puggalo upalabbhati*) oder „wahrgenommen wird *puggala*" (*upalabbhati p.*) Nach dem Kommentar[189] ist die Bedeutung der Frage die, ob jene Wortverbindung einheitliche oder mehrheitliche Bedeutung habe. Im letzteren Falle würden den Worten „*puggala*" und „wird wahrgenommen" ebenso zwei Gegenstände entsprechen, wie Erscheinung (*rūpa*) und Empfindung (*vedanā*) voneinander getrennt sind; im Falle der Einheitsbedeutung würden sich aber die zwei Begriffe „*puggala*" und „wird wahrgenommen" ebenso dem Sinne nach decken wie „Denken" (*citta*) und Geist (*mano*). Sind jene Begriffe in diesem Sinne umkehrbar? Der *puggala* ist aber doch unter allen Umständen nicht in seinem ganzen Umfange (*sabbo*) wahrnehmbar, sondern von dem einzelnen Lebewesen doch eben nur als dessen eigener puggala. Und da viele die Existenz des puggala überhaupt nicht wahrnehmen und sie leugnen, so erfährt das „wahrgenommen werden" auch nach der Richtung eine Einschränkung, daß er nur durch manche wahrgenommen wird, durch manche aber nicht. Nun kann aber doch auch der *puggala-vādin* nicht zugeben, daß einzelne *puggala* sich der Wahrnehmung entziehen, und so beantwortet er die Frage, ob der *puggala* durch einzelne wahrgenommen werde, durch einzelne aber nicht, ebenso wie früher schon mit: „So kann man nicht sagen". Hiermit zieht er sich aber die ebenso begründete Gegenrede zu, daß dann der *puggala* auch nicht unbedingt, d. h. für alle unmittelbar gegeben (*saccikaṭṭha*) sei und daher nicht zu den in höchstem Sinne wahren Objekten gehöre.

Die sich anschließende Erörterung[190] bezieht sich darauf, wie der *puggala* erkannt wird. Je nachdem sich das Individuum in der Sphäre (*dhātu*) der Lust (*kāma*) oder der Form (*rūpa*) bewegt, wird der *puggala* entsprechend affiziert erscheinen. Der *puggalavādin* kann aber nicht zugeben, daß der *puggala* infolge der Teilnahme an der Sphäre der Lust selber „lusterfüllt" (*kāma*) werde: das würde dessen Begriff widerstreiten. Aber wie könnte man diese ver-

---

[189] p. 19 zu KV. I. 1. 148—153 (p. 24, 25).

[190] § 154—157 (p. 25—28); hierzu Komm. p. 21 ff.

schiedene Auffassung je nach den *dhātu* durch den Begriff selbst rechtfertigen? Eine klare Antwort wird dem „Personalisten", wenn wir unter Berücksichtigung der von Grund aus verschiedenen Beziehungsgrundlage den Anhänger eines Ich so nennen dürfen, nicht möglich sein.

Mit diesem Argument ist übrigens das Gebiet der spezifisch buddhistischen Dogmatik betreten, auf das wir der Diskussion nicht folgen möchten: sie würde nur allzusehr in belanglose Auffassungs- und Interpretationsstreitigkeiten führen, ohne die Vertiefung des eigentlichen Problems in nennenswerter Weise zu fördern.[191] Diese ist auch nicht von den mehr semasiologischen Erörterungen zu erwarten, in denen die Gleichsetzung einerseits von *kāya* und *sarīra* — beide haben die Bedeutung von „Leib, Körper" —, andererseits von *puggala* und *jīva* (Leben) — zu der weiteren Frage führt, ob *kāya* mit *puggala*, und dann, ob *jīva* mit *sarīra* identisch sei. Auch diese Fragestellung führt zu einer durch den *puggala-vādin* unlösbaren Aporie.[192]

Ähnliches gilt auch von der § 158 ff. aufgeworfenen Frage, ob *puggala* aus dieser Welt in die jenseitige Welt wandere. Sie wird in dieser allgemeinen Formulierung ohne weiteres mit „ja" beantwortet, aber verneint, sobald an Stelle von „*puggala*": „der *puggala*" (*so p.*) oder „ein anderer *p.*" eingesetzt wird. Auch hier ist die Bezugnahme auf Lehren der Saṃmitīya unverkennbar, indem in dem Lehrbuch (śāstra) dieser Schule die Erörterung über das „Wandern" (*sandhāvati*) eines *srota-āpanna* durch eine bestimmte Zahl von Zwischenexistenzen (*antarābhava*) und Existenzen als Gott (*deva*) oder Mensch (*manuṣya*) bis zur Erreichung des *nirvāṇa* die eigentliche Veranlassung zu der Diskussion des *pudgala*-Problems gibt, die dann allerdings fast die ganze Schrift ausfüllt. Daß es sich übrigens bei den Darlegungen über das „Wandern" nicht etwa um ausschließlich der Saṃmitīya-Schule angehörige Theorien handelt, sondern um gemeinbuddhistische, scheint sich daraus zu ergeben, daß das Itivuttaka, in dem sich eine im Kathāvatthu p. 29 zitierte Strophe über das noch siebenmalige Wiedererscheinen eines *srota-āpanna* (*sotāpanna*) bis zur völligen Überwindung des Leides nachweisen läßt, die gleiche Zahl von Existenzen angibt (III. 4).

Auch die sich anschließenden Erörterungen über die Er-

---

[191] KV. I. 1. § 154, 155 (p. 25—26); hierzu Komm. p. 21 ff.

[192] Ebd. § 156, 157.

scheinungsweise (*paññatti*) des *puggala* können ihrer verhältnismäßigen Belanglosigkeit wegen außer Betracht bleiben. Ist jene von *rūpa* (Form) abhängig? Dann wäre doch aber *puggala* mit den Eigenschaften von *rūpa*, nämlich Vergänglichkeit, Gewirktheit, bedingt-Entstandensein, Schwinden, Leidenschaftslosigkeit, Zerstörung, Veränderung behaftet. Und ebenso verhält es sich auch mit den übrigen *khandha*. Liegt bei günstiger (*kusala*) Empfindung (*vedanā*) die Erscheinung (*paññatti*) eines günstigen *puggala* vor? Dann müßte dieser aber an sich schon die Eigenschaften der *kusalā vedanā*, nämlich Behaftetsein mit Folge (*phala*) und Reifung (*vipāka*) erwünschter Art, besitzen. Und wie sich hier bei der Beantwortung für den Personalisten Schwierigkeiten herausstellen, so auch bei den übrigen *khandha*, *dhātu*, *āyatana* und den sonstigen Begriffen, mit denen der des *puggala* in Beziehung gebracht werden kann.[193] Ähnliche Schwierigkeiten ergeben sich bei der Annahme eines *puggala* als Täters und Genießers von *kamma*[194], sowie als Subjektes der verschiedensten Tätigkeiten und geistigen Zustände, die in dem Kanon dem in dem *dhamma* Wandelnden zugeschrieben werden, so des Entfaltens von Zauberkraft (*iddhi*) und des Besitzes der Klarsichten (*abhiññā*)[195]; aber auch weltlicher Berufe[196] und Beziehungen wie denen der Kaste, bei deren Träger es zweifelhaft sein kann, ob ein *puggala* anzunehmen ist.

Die Beziehung zu den Begriffen „gewirkt“ (*saṃkhata*) und „nicht-gewirkt“ wird dann in einer Weise erörtert[197], welche unmittelbar an die entsprechende Stelle des Sammatīya-śāstra[198] erinnert. Schließlich werden noch eine Anzahl von Sutta-Stellen zitiert, die die Existenz des *puggala* teils involvieren, teils ablehnen.

Nicht nur für die Beurteilung der bezüglichen Auffassungen der ursprünglichen Lehre ist das hier zusammengebrachte Material von Textstellen bedeutsam, sondern vielleicht in noch stärkerem Maße für das Verständnis des Vibhajjavāda, indem die sich zum

[193] §§ 171—199 (pp. 34—45). — Im Kommentar p. 25 wird *paññatti* mit *paññāpanaṃ*, *avabodhanaṃ* umschrieben, woraus sich die eigentliche Bedeutung des Wortes als „erkennen lassen“ ergibt. Die Wiedergabe desselben mit „Erscheinungsweise“ oder „Äußerung“ soll nur dazu dienen, es leichter verständlich zu machen.

[194] KV. I. 1. §§ 200—216 (pp. 45—55); Komm. p. 17 ff.

[195] L. c. §§ 217—218.

[196] §§ 219—224.

[197] L. c. § 225 ff.

[198] TE. XXIV. 4. 39. b.

Teil geradezu widersprechenden Äußerungen des Buddha einerseits über den *puggala* und sogar *attā* (Selbst), andererseits über die Nichtexistenz dieser Begriffe — in der umfassendsten Form geschieht dies in dem Satze: „alle *dhamma* sind ohne Selbst“ (*sabbe dhammā anattā 'ti*, p. 65; hierzu Komm. p. 33,13) — in einer Weise erklärt und als miteinander vereinbar dargelegt werden, die für diesen Standpunkt des „Unterscheidens“ durchaus bezeichnend ist. Je nachdem nämlich eine Stelle den *puggala* behauptet oder leugnet, wird sie als eine solche der „verhüllten“ (*sammuti*, ssk. *saṃvṛti*) oder der „höchsten“ (*parama*) Bedeutung (*artha*) interpretiert.[199] Und zwar wird die Berechtigung hierzu aus zwei Aussprüchen hergeleitet, die ihrer Quelle nach festzustellen mir allerdings nicht möglich ist. Sie lauten:

„Zwei Wahrheiten verkündete der vollkommen Erleuchtete, der beste der Redenden,
Die Verhüllung und den höchsten Sinn; eine dritte ist nicht vorhanden.“[199a]

Und der andere: „Die Wahrheit der konventionellen Rede ist Ursache der Weltverhüllung, die Wahrheit der Rede des höchsten Sinnes (*paramattha*) bezeichnet der Dinge (*dhamma*) wahre Beschaffenheit.“

Wenn hiermit auch das Problem des *puggala* als von dem Standpunkt des Vibhajjavāda aus hinreichend ventiliert betrachtet werden kann, so werden wir selbst aber doch um so weniger auf eine Überprüfung der dabei gewonnenen Resultate verzichten dürfen, als sie zugleich eine neue Beleuchtung der alt-buddhistischen Weltanschauung verspricht. Und bei der Unabgeschlossenheit auch der europäischen Forschung hinsichtlich des Wesens des Ich kommt außerdem noch vielleicht ein gewisses aktuelles Interesse ins Spiel, indem allen Ernstes die Frage aufgeworfen werden kann und tatsächlich schon in bejahendem Sinn beantwortet worden ist, ob denn nicht etwa die in dem Palikanon, d. h. also dem Kanon des Vibhajjavāda, gegebene Lösung des Ichproblems auch gegenüber dessen neu-europäischen Lösungen vollste Beachtung, vielleicht sogar den Vorzug vor ihnen verdiene.

Hier kommt es denn vor allem darauf an, sich darüber klar zu sein, was unter der Wahrheit des „höchsten Sinnes“ (*paramārtha*) zu verstehen ist. Die Aufzählung der ihren Inhalt aus-

---

[199] Komm. p. 34.

[199a] Vgl. Madhy. kār. XIV, 8 (ed. Bibl. Buddh. p. 492).

machenden Begriffskategorien läßt erkennen, daß sie mit der Wahrheit des unmittelbar Gegebenen zusammenfällt. Nun läßt sich aber durch erkenntnistheoretische Reduktion dieses letzteren Begriffs zeigen, daß bei dem Versuch, nur das unmittelbar Gegebene als seiend gelten zu lassen, nur der momentane Bewußtseinsakt übrig bleibt, dessen Inhalt gerade im Blickpunkt der Aufmerksamkeit steht.[200] Im Verhältnis zu diesem konsequenten extremen Standpunkt, der in der buddhistischen Philosophieentwicklung erst von der Madhyamaka-Schule vollbewußt erreicht und zum Grundsatz erhoben wurde, nimmt die Auffassung der Vibhajjavādin, die siebenundfünfzig unmittelbar und in höchstem Sinne gegebenen Prinzipien anerkennen, eine mittlere Stellung ein, indem der naiv-realistische Standpunkt, der die Realität der Dinge und der Außenwelt kritiklos annimmt, einem mehr psychologischen Platz gemacht hat, wobei jene 57 Grundbegriffe mit Ausnahme von „visueller Erscheinung" (*rūpa*) einen ausgesprochen psychologischen Charakter haben und man selbst bei *rūpa* im Zweifel sein kann, ob hiermit nicht ein Vorstellungsinhalt gemeint ist. Jedenfalls ist aber doch das hier vermittelst 57 Begriffskategorien aufgebaute System eines psychologischen Positivismus insofern durchaus einseitig und als Erklärungsprinzip unzulänglich, als die Beziehung zwischen Bewußtseinsinhalt, Bewußtseinsform und dem substantiellen Träger des Bewußtseins, als welcher nur der hypothetische *puggala* oder *attā* in Betracht kommen könnte, überhaupt nicht zum Gegenstand der Erörterung gemacht wird. So wird man aber mit Hinsicht auf die selbst in den philosophisch eindringenderen Partien des Kathāvatthu noch durchaus unzulängliche dialektische Methode von dieser Seite aus keine auch heute noch gültige Belehrung über die einschlägigen Probleme erwarten können. Selbst wenn wir die Darlegungen des Kathāvatthu in ihren Ergebnissen als richtig anerkennen wollten, so müßten wir es doch ablehnen, dem Verfahren, vermittelst dessen jene Resultate erzielt oder befestigt erscheinen, eine über ihre zeitlich beschränkte Gültigkeit hinausreichende Bedeutung zuerkennen. Erst die spätere Scholastik, und zwar erst die sich im Anschluß an den Abhidhammatthasaṅgraha entwickelnde Tätigkeit von Kommentatoren und Systematikern, hat der Pali-Sprache zu der Geläufigkeit und Gelenkigkeit verholfen, die sie zu einem geeigneten Vehikel für philosophische Diskussionen machte, der sich auch die verwickeltsten Probleme und die eindringendsten Gedankengänge

[200] Vgl. Verf. „Problem des Ich", 33 ff.

nicht verschließen. Aber mit dieser Fortbildung der Methode hängt auch zusammen, daß diese neuere, heute hauptsächlich in Birma gepflegte theoretisierende Dialektik[201] für sich genommen sein will und nicht schlankweg mit den früheren Entwicklungsstadien der hier vertretenen Lehre verquickt werden darf. Auf der anderen Seite wird man aber doch nicht so weit gehen dürfen, daß man die Unterstützung, die Gelehrte wie Ledi Sadaw bei der Deutung der buddhistischen Terminologie und Dogmatik zu leihen imstande sind, als belanglos beiseite läßt. Man wird vielmehr nicht außer acht lassen dürfen, daß sich vielleicht nie und nirgends die schulmäßige Überlieferung, durch verschiedene Umstände begünstigt, so bewährt hat, wie gerade in Ceylon und Birma.

[201] Vgl. M. Bode, The Pali Literature of Birma (1909), p. 83 ff.

III.

Die Darlegung des Unterschieds der Schulen nach Bhavya.

Der 90. Band (u) des bsTan-hgyur mdo enthält außer dem Samayabhedoparacanacakra des Vasumitra, das der obigen Darstellung der Lehrmeinungen der Schulen des alten Buddhismus zugrunde gelegt wurde, noch einen fast gleich umfangreichen Bericht über denselben Gegenstand durch den angeblich mit Bhavaviveka identischen Bhavya, den Verfasser des Prajñāpradīpa, eines Kommentars zur Mūla-Madhyamaka-kārikā des Nāgārjuna und eines selbständigen Werkes über die Madhyamaka-Philosophie, der Tarkajvālā, in dessen viertem Abschnitt (t. *lehu*, ssk. *prakaraṇa*), welcher der Rechtfertigung des Mahāyāna gegenüber dem Hīnayāna gewidmet ist, sich in der Tat jener andere Bericht des Bhavya wörtlich wiederfindet. Es kann hiernach kein Zweifel darüber bestehen, daß die Tarkajvālā die Quelle ist, aus welcher jene Darstellung übernommen wurde. Es kann aber auch nicht zweifelhaft sein, daß der im 19. Band (dsa) des bsTan-hgyur mdo enthaltene Text der Tarkajvālā für die Kritik des Textes an erster Stelle maßgebend ist, indem wir wohl annehmen dürfen, daß die Entnahme des auf die achtzehn Schulen bezüglichen Abschnitts aus der Tarkajvālā erst bei der Zusammenstellung des bsTan-hgyur, also wohl erst im 13. oder 14. Jahrhundert n. Chr.[1] erfolgte. Die Abweichungen sind übrigens unbedeutend und beziehen sich ausnahmslos nur auf die Schreibung und insbesondere die Interpunktion, die allerdings ganz selbständig gehandhabt wird. Da aber auch die ältere Vorlage hinsichtlich der Interpunktion durchaus nicht konsequent verfährt, liegt es nahe, nicht nur in der Übersetzung, sondern auch schon in der Wiedergabe des tibetischen Textes die tibetischen Ausgaben nicht als entscheidend zu betrachten.

[1] Vgl. SCHULEMANN, Geschichte des Dalailamas (1911) p. 53.

Von dem in der Ausgabe von sNarthang 16 Seiten umfassenden Texte sind schon durch Rockhill[2] die 11 ersten übertragen worden. Mit Hinsicht auf die Schwierigkeit des Textes und der großen Zahl der von ihm übrig gelassenen Unklarheiten erschien es indessen wünschenswert, mit der kritischen Wiedergabe des tibetischen Textes eine neue Übertragung desselben vorzubereiten. Schon mit Hinsicht auf die Besonderheiten Rockhills in der Wiedergabe der buddhistischen termini und auf die Möglichkeit eines erleichterten Vergleiches der Angaben des Bhavya mit denen des Vasumitra in seinem Samayabhedoparacanacakra erschien diese nochmalige Bearbeitung nicht überflüssig. Auch die durchgängige Beifügung der entsprechenden Sanskritausdrücke sollte vor allem dem Zwecke dienen, die beiden Überlieferungen unmittelbar nebeneinander benützen zu können.[3]

Übersetzung.

Wie sind die Unterschiede der achtzehn Schulen entstanden? Aus der „Reihenfolge unserer Lehrer"[4] erfährt man dieses: Nach dem parinirvāṇa des Buddha Bhagavant, als 160 Jahre verflossen waren, während in der Stadt Pāṭaliputra[5] der König Dharma-Aśoka herrschte, entstand infolge einiger Streitpunkte [156a] eine große Spaltung (*bheda*) der Gemeinde (*saṅgha*); und zwar spaltete sie sich zuerst in zwei Schulen, die Mahāsaṅghika und Sthavira. Als sich dann unter ihnen die Schule der Mahāsaṅghika wiederum der Reihe nach spaltete, geschah es in acht Sekten, nämlich 1. die Mahāsaṅghika-Schule, 2. die Ekavyavahārika[6], 3. die Lokottaravādin[7], 4. die Bahuśrutīya[8], 5. die Prajñaptivādin[9], 6. die Caitika, 7. die Purvaśaila[10], 8. die Aparaśaila.[11] Auch die Sthavira trennten sich allmählich in zehn Sekten, nämlich 1. eben die Sthavira, die auch

---

[2] Life of Buddha (1884) p. 182 ff.

[3] Die Seitenzählung ist die der Ausgaben von sNar-thang [...] und von Peking (...) im 19. Bande des bsTan-hgyur mdo.

[4] Falls unter „*bdag gi bla ma gcig nas gcig tu brgyud pa*" der Titel des Werkes zu verstehen ist, aus dem Bhavya seinen Bericht entnommen hat, dürfte jener in Sanskrit etwa „*sva-guru-paramparā*" gelautet haben.

[5] Eigentlich Kusumapura, *me tog gis rgyas pa*.

[6] Eig. „die eine Ausdrucksweise habenden".

[7] Eig. „die das Überweltliche lehrenden".

[8] Eig. „die Vieles hörenden".

[9] Eig. „die das Erkennen-lassen lehrenden".

[10] Eig. „die auf dem Ostberge wohnenden".

[11] Eig. „die auf dem Westberge wohnenden".

Haimavata genannt wurden, 2. die Sarvāstivādin, die auch Vibhajyavādin[12], Hetuvādin[13], zum Teil auch Muruntaka genannt werden, 3. die Vatsīputra, 4. die Dharmottara, 5. die Bhadrayānika, 6. die Saṃmatīya, die von einigen auch Avantaka (161 b) genannt werden, von anderen auch Kurukulla, 7. die Mahāśāsaka[14], 8. die Dharmagupta, 9. die Suvarṣaka, die von einigen auch Kāśyapīya genannt werden, 10. die Uttarīya, die von manchen auch Saṃkrāntivādin genannt werden: diese sind die Sekten der achtzehn Schulen.

Unter ihnen erhielt der Mahasaṅgha seinen Namen daher, weil er zugleich eine Gemeinde (*saṅgha*) und zahlreich war; die ihm entsprechend lehrten, hießen Mahāsaṅghika.

Manche nehmen (nur) an, die Buddha Bhagavant erkennen alle Dinge (*dharma*) vermittelst eines einzigen Gedankens und verstehen alle Dinge vermittelst einer einzigen Erkenntnis durchaus; daher werden sie „die mit einer einzigen Ausdrucksweise (*vyavahāra*) (behafteten)" genannt.

Da die Buddha Bhagavant aus dem Weltlichen aller Welten hinausgeschritten sind, so befindet sich in dem Tathāgata kein weltlicher Zustand (*dharma*): die so sagen, heißen Lehrer des „über das Weltliche hinausgeschrittenen" (*lokottaravādin*).

Die von dem Lehrer (*ācārya*) Bahuśruta belehrten [156 b] heißen Bahuśrutīya.

„Wegen des wechselseitigen Verbundenseins sind die gewirkten (*saṃskṛta*) (Dinge) leidvoll": weil sie so lehren, sind sie „Lehrer des Bezogenseins (*prajñaptivādin*)".

Weil sie auf dem Caitya-Berge ihren Wohnsitz haben, heißen sie „Caitika".

Die auf dem östlichen Berge und auf dem westlichen Berge ihre Wohnsitze haben, sind die Pūrvaśaila und Aparaśaila.

Die lehren, daß die Sthavira zu dem Geschlechte der Edlen (*ārya*) gehören, sind die Sthavira; diese heißen auch Haimavata, da sie im Schneegebirge wohnen.

Die lehren, daß alles Vergangene, Zukünftige und Gegenwärtige existiert, heißen deshalb Sarvāstivādin.

Die in der Weise unterscheiden, (daß sie annehmen) einiges existiere, wie z. B. vergangenes Tun (*karman*), das (noch) keine Frucht (*phala*) hervorgebracht hat, einiges aber existiere nicht, wie

---

[12] Eig. „die Unterscheidung lehrenden".

[13] Eig. „die den Grund lehrenden".

[14] Eig. „die vieles lehrenden".

das, was schon seine Frucht genossen hat, und das Zukünftige, heißen, weil sie so durch Unterscheidung lehren, Vibhajyavādin.

Solche, die lehren, das Entstandene, das Entstehende und das Zukünftige (eig. entstehen werdende), dies alles sei mit Ursache (*hetu*) behaftet (162a), heißen deshalb Hetuvādin (die Ursache lehrend).

Weil von ihnen[15] einige auf dem Murunta-Berge wohnen, heißen sie Muruntaka.

Das Weibchen vom Geschlecht des Kalbes heißt Kalbin (*vatsī*); der von ihr geborene Sohn heißt *Vatsīputra*. Die als zu seinem Geschlecht gehörig bezeichnet werden, sind die Vatsīputra.[16]

Die dem Lehrer (ācārya) Dharmottara entsprechend lehrten, sind die Dharmottarika.

Die Schüler des Bhadrayāna sind die Bhadrayānika.

Die das System des Lehrers (*ācārya*) Saṃmata lehrenden sind die Saṃmatīya.

Die von ihnen, welche sich in der Stadt Avanta sammelten, wurden deshalb Avantaka genannt.

Einige (heißen), weil sie auf dem Kurukula-Berg wohnen, Kurukulaka.

Die bei der Darlegung von der Sphäre des Wortes „Erde" (*sa suhi*) ausgehen und lehren, daß auch bei einer großen Menge von Menschen Dasein (*bhava*, t. *srid pa*) nicht entsteht, sind die Mahīśāsaka.[17]

Die von dem Lehrer Dharmagupta belehrten sind die Dharmagupta.[18]

Weil sie den Regen des preiswerten [157a] guten Gesetzes (*saddharma*) regnen lassen, heißen (andere) Suvarṣa (eig. „guter Regen").

Die, welche sagen, ihr Lehrer sei Kāśyapa, heißen Kāśyapīya.

So heißen die, deren Lehrer Uttara war, Uttarīya.

[15] D. h. von den Sarvāstivādin.

[16] Mit Hinsicht auf die Doppeldeutigkeit von t. *gnas-pa* und *gnas-ma*, das außer „Kalb" bezw. „Kalbin" auch „Wohnender" und „Wohnende" (*vāsin*) bedeutet, ist auch die Deutung als „Söhne der Wohnenden" (*vāsin*) oder des Wohnsitzes (t. *gnas ma*, ssk. *vāsa*) möglich. Vgl. Ält. Vedānta p. 12.

[17] Der tibetische Text ist hoffnungslos verderbt. Die Angabe des Namens der Sekte gehört der jüngeren Version (im 90. Band des bsTan-hgyur mdo) an, und ist selbst hier unmöglich richtig, indem *man-ston-pa*, „vieles lehrend", auf Bahuśāsaka hinweisen würde. Vgl. zu der Stelle Rockhill, Life of Buddha, p. 185.

[18] Anstatt *yin-par-smra-ba* ist wohl etwa *yin-par-ston-pa* zu lesen.

Von ihnen heißen einige, welche sagen, aus dieser Welt wandere pudgala in eine jenseitige Welt, Saṃkrāntika.

Von diesen sind die früher gelehrten acht Schulen der Mahāsaṅghika usw., und die später gelehrten Sthavira, Sarvāstivādin, Mahīśāsaka, Dharmottarīya und Kāśyapīya Behaupter der Ichlosigkeit (*anātman*). Sie sagen, daß die von den Tīrthika angenommenen Worte „Ich“ (Selbst) und „mein“ (dem Ich gehörend) leer (*śūnya*) sind und daß alle Dinge (*dharma*) ohne Selbst sind. Die übrigen fünf Schulen der Vātsīputrīya usw. aber sind Behaupter des pudgala; sie sagen, der pudgala sei weder als identisch mit noch als verschieden von den skandha zu bezeichnen, daß er durch die sechs Arten von Bewußtsein (*vijñāna*) zu erkennen sei und (162b) von dem saṃsāra befreit werden könne.

Diese sind die Unterschiede der achtzehn Schulen.

Andere aber sagen, daß die Grundlage (t. *gshi*) wie früher anzugeben ist, daß aber die ursprünglichen Spaltungen drei sind, nämlich (1) Sthavira, (2) Mahāsaṅghika und (3) Vibhajyavādin. Unter ihnen sind die Sthavira von zwei Arten: (4) die Sarvāstivādin und 5. die Vātsīputrīya. Ferner sind die Sarvāstivādin von zwei Arten: die (eigentlichen) Sarvāstivādin und (6) die Sautrāntika. Die Vātsīputrīya ferner sind von vier Arten: (7) die Sammatīya, (8) die Dharmottarīya, (9) die Bhadrayānīya, (10) und die Ṣaṇṇagarika. Auf diese Weise bestehen die Sthavira in sechs Arten.

Die Mahasaṅghika aber sind von acht Arten: 1. die Mahāsaṅghika, 2. die Pūrvaśaila, 3. die Aparaśaila, 4. die Rājagirika, 5. die Haimavata, [157b] 6. die Caitika, 7. die Siddhārtha, 8. die Gokulika. So sind dies die Sekten der Mahāsaṅghika.

Die Vibhajyavādin ferner sind von vier Arten: 1. die Mahīśāsaka, 2. die Kāśyapīya, 3. die Dharmagupta, 4. die Tāmraśātīya.

So ergeben sich aus der Spaltung der Schulen der Arya 18 Arten. Andere ferner sagen so: 137 Jahre nach dem Parinirvāṇa des Buddha versammelten die Könige Nanda und Mahāpadma in der Stadt Pāṭaliputra die edle Gemeinde, und nachdem (deren Mitglieder) den haftungslosen kühlen Zustand (*bhāva*) erreicht hatten[19], traten der edle Mahākāśyapa, der edle Mahāloma, Mahātyāga, Uttara, Revati und andere Arhanten, die das besondere vollkommene Wissen erlangt hatten, in die Versammlung ein, böse Bhikṣu aber, die das Gegenteil aller Guten waren, nahmen das

---

[19] Der tib. Text kann nicht richtig sein; vgl. ROCKHILL, l. c. p. 186.

Bhikṣu-Gewand an und (163a) lehrten die verschiedenen Wunder. Aus den fünf Punkten entstand dann eine große Spaltung der Bhikṣu. Die Sthavira Nāga und Sthiramati und Bahuśruta priesen die fünf Punkte und lehrten sie. Sie sagten: „Andern zu entsprechen, Nichtwissen, Zweifel, Umfassung, sich selbst heilen ist der Weg: das ist Buddhas Lehre.“[20] Dann teilten sie sich in zwei Schulen, die Sthavira und Mahāsaṅghika, und bis zu 63 Jahren nach der Spaltung verharrten sie in Streit miteinander.

Von da ab nach 102 Jahren wurde die Lehre durch den Sthavira Vatsīputra richtig gesammelt. Nachdem sie durch ihn richtig gesammelt war, spalteten sich die Mahāsaṅghika in zwei Sekten, die Ekavyavahārika und Gokulika [158a].

Die Hauptlehren der Ekavyavahārika sind diese:

1. Die Buddha Bhagavant sind überweltlich (*lokottara*); in dem Tathāgata befindet sich keine weltliche Eigenschaft (*dharma*).

2. Das Rad der Lehre (*dharma*) aller Tathāgata befindet sich nicht in Übereinstimmung mit ihrer Verkündung.[21]

3. Die Verkündungen aller Tathāgata werden im Herzen (t. *sñiṅ po la*) verehrt.

4. Bei (allen) Tathāgata befindet sich an diesem Ort (t. *gnas*) kein Haften an Form (*rūpa*).

5. Als Bodhisattva gehen sie nicht durch die (embryonischen) Zustände des *kalala*, *arbuda*, *peśin* und *gaṇa* hindurch, sondern als Elefanten treten sie in die Hüfte der Mutter ein.

6. Wenn sie auch selbst (zum Nirvāṇa) hinausgelangen, so haben doch die Bodhisattva keinen Begriff (*saṃjñā*) von Lust (*kāma*).

7. Durch eigenen Willen nehmen sie in abwegigen (Geburten) Entstehen an und bringen die Lebewesen zur Reifung.

8. Durch e i n e Erkenntnis verstehen sie völlig die vier Wahrheiten.

9. Die sechs (Arten von) Bewußtsein (*vijñāna*) sind sowohl mit Leidenschaft (*rāga*) verbunden wie frei von Leidenschaft.

10. (163b) Das Auge (*cakṣuḥ*) sieht die Erscheinungen (*rūpa*).

11. Auch die Arhant erreichen die Lehre durch andere.

---

[20] Über die fünf Punkte (*vastu*) vgl. Minayew, Recherches p. 206, Wassiljew, I. p. 225. L. de la Vallée Poussin, JRAS. 1910, O, p. 413 ff.

[21] Schon Rockhill l. c. p. 187 n. 2 hat darauf hingewiesen, daß hier ein Widerspruch mit den anderweitig bekannten Lehren dieser Sekte vorliegt. Vermutlich ist „nicht“ zu tilgen.

12. Es ist auch ein Weg, um Nichtwissen, Zweifel, völliges Erfassen (?) (und) Leid aufzugeben.[22]

13. Zur Zeit der Versenkung (*samāpatti*) ist Eintreten in Rede.

14. Es existiert Aufgeben von Unreinheit.

15. Durch Herbeiführung völliger Bezähmung ist völliges Aufgeben der Fesseln zu lehren.

16. Die Tathāgata besitzen richtige weltliche Anschauung.

17. Da das Denken von Natur (*prakṛtyā*) leuchtend (*prabhāsvara*) ist, kann man nicht sagen, daß die Regungen (*anuśaya*) mit dem Gedanken verbunden oder nicht verbunden sind.

18. Die Regungen sind ein anderes, und die Umfassungen (*paryavasthāna*) sind ein anderes.

19. Das Vergangene und Zukünftige existieren nicht.

20. Der *srota-āpanna* erreicht die Beschauung (*dhyāna*) [158b].

Solche sind die Grundlehren der Ekavyavahārika.

Die Unterabteilungen der Gokulika sind die Bahuśrutīya und Prajñaptivādin. Die Grundlehren der Bahuśrutīya sind diese:

1. Auf dem Wege des sicheren Hinausgelangens (*nairyāṇika*) ist nicht Erörterung (*vicāra*).

2. Die Wahrheit des Leides, die Wahrheit der Verhüllung (*saṃvṛti*) und die edle Wahrheit sind die Wahrheiten (*satya*).

3. Durch das Schauen der Leiden der Wirkungen (*saṃskāra*) tritt man zwar in die vollkommene Fehllosigkeit ein, aber nicht durch das Schauen des Leids des Leides und des Leids des sich Veränderns.

4. Die Gemeinde (*saṅgha*) ist überweltlich (*lokottara*).

5. Auch arhant erreichen Belehrung durch andere.

6. Der vollkommen (*yaṅ-dag-par*, „richtig“) verkündete Weg auch existiert.

7. Es existiert auch richtiges Eintreten in die Konzentration (t. *mñam par bshag pa*, s. *samāpatti*).

Diese sind die Grundlehren der Bahuśrutīya.

Ferner sagen die Prajñaptivādin:

1. Es existiert Leiden auch ohne skandha.

2. Auch nicht vollkommene Gebiete (*āyatana*) existieren.

3. Die Wirkungen (*saṃskāra*) sind miteinander verbunden.

4. (164a) Das Leid ist in höchstem Sinne (*paramārtha*) (wahr).

5. Das Gedankliche (*caitasika*) ist nicht Weg.

---

[22] Der tib. Text ist offenbar verderbt. Vgl. Rockhill, p. 188 n. 1.

6. Es gibt keinen unzeitigen Tod.

7. Ein Mensch (*skyes bu*) (als) Täter existiert nicht.

8. Alle Leiden (*duḥkha*) sind aus Tun (*karman*) hervorgegangen.

Derartig sind die Grundlehren der Prajñaptivādin.

Ferner sind eine Sekte der Gokulika die Caitika. Ein Wandermönch (*parivrājaka*) namens Mahādeva trat in die (buddhistische) Gemeinde ein und lebte auf dem Caitya-Berge. Er nahm die Grundlehre der Mahāsaṅghika an und errichtete eine Schule mit Namen Caitika. Diese sind die sechs von den Mahāsaṅghika errichteten Schulen.

Es sind ferner zwei Arten von Sthavira, die früheren Sthavira und die Haimavata [159a]. Die Grundlehren der alten Sthavira sind:

1. Die Arhant erreichen nicht Belehrung durch andere; auf diese Weise existieren nicht die fünf Punkte (*vastu*).

2. Person (*pudgala*) existiert.

3. Zwischenzustand (*antarābhava*) existiert.

4. Der arhant existiert nach dem Erlöschen (*nirvāṇa*).

5. Das Vergangene und Zukünftige existieren.

6. Es existiert die Bedeutung (*artha*, t. *don*) des *nirvāṇa*.

Diese sind die Grundlehren der Sthavira.

Die Grundlehren der Haimavata sind die folgenden:

1. Ein Bodhisattva ist nicht ein gewöhnlicher Mensch.

2. Auch ein tīrthika (eig. „Außenstehender") besitzt die fünf Klarsichten (*abhijñā*).

3. Der pudgala ist als ein von den skandha verschiedenes zu bezeichnen, weil nach dem nirvāṇa, in welchem die skandha untergegangen sind, der pudgala verharrt.

4. In der Versenkung (*samāpatti*) existiert Eintreten in die Rede.

5. Durch den Weg (*mārga*) wird das Leid (*duḥkha*) aufgegeben.

Dies sind die Grundsätze der Haimavata.

Ferner spalteten sich die ersten Sthavira wiederum in zwei Sekten, die Sarvāstivādin und die Vātsīputrīya. Die Grundlehren der Sarvāstivādin sind diese:

1. In zwei (Kategorien) wird (164b) alles zusammengefaßt, das Gewirkte (*saṃskṛta*) und das Nicht-Gewirkte (*asaṃskṛta*).

2. Was folgt aus dem Gesagten? Dieses: der pudgala existiert nicht. So wird gesagt:

Wenn der ichlose Leib entsteht, ist er nicht Täter, auch nicht Erkennender.

Wie er in den Strom des Kreislaufs (*saṃsāra*) eintritt, das, du bester der Hörer, wann es gelehrt wird, höre.

Diese sind die Grundlehren der Sarvāstivādin. Ferner sind deren Grundlehren diese:

3. Alles ist in Name (*nāman*) und Form (*rūpa*, visuelle Erscheinung) enthalten.

4. Das Vergangene und Zukünftige existieren.

5. Der srota-āpanna ist nicht als dem Falle unterworfen zu bezeichnen.

6. Es gibt drei Kennzeichen (*lakṣaṇa*) der gewirkten (*saṃskṛta*) (Dinge).

7. Die vier edlen Wahrheiten (*ārya-satya*) [159b] werden der Reihe nach erwogen.

8. Durch das Leere (*śūnya*), das Neigungslose (*apraṇihita*) und das Zeichenlose (*animitta*) tritt man in die Fehllosigkeit ein.

9. Durch fünfzehn Momente (*kṣaṇa*) tritt man in die Frucht (*phala*) des srota-āpanna ein.

10. Der srota-āpanna erreicht die Beschauung (*dhyāna*).

11. Auch der arhant fällt.

12. Auch gewöhnliche Menschen geben Leidenschaft der Begierde und Bosheit auf.

13. Auch ein tīrthika besitzt die fünf Klarsichten (*abhijñā*).

14. Auch deva (Götter) verweilen in reinem Wandel (*brahmacarya*).

15. Alle sūtra haben den genauen Sinn (*nītārtha*).

16. Wer in die Fehllosigkeit eingetreten ist, ist aus dem Element der Lust (*kāma-dhātu*) (hinausgetreten).

17. Es existiert eine richtige Anschauung (in) der Welt der Lust.

18. Die fünf Gruppen (*kāya*) von Bewußtsein (*vijñāna*) sind weder mit Leidenschaft verbunden noch frei von Leidenschaft.

Diese sind die Grundlehren der Sarvāstivādin. Ferner ist eine Unterart der Sarvāstivādin die Vibhajyavādin. Ferner sind Unterabteilungen der Vibhajyavādin die Mahāśāsaka, Dharmagupta, Tāmraśātīya und Kāśyapīya.

Die Grundlehren der Mahāśāsaka sind diese:

1. Das Vergangene und das Zukünftige existieren nicht.

2. Gegenwärtige (165a) gewirkte (*saṃskṛta*) (Dinge) existieren.

3. Durch Schauen des Leides schaut man die vier Wahrheiten (*satya*).

4. Die Regungen (*anuśaya*) sind ein anderes, und die Umfassungen (*paryavasthāna*) sind ein anderes.

5. Es existiert kein Zwischendasein (*antarābhava*).

6. Auch in dem Stande der Götter (*deva*) existiert reiner Wandel (*brahmacarya*).

7. Auch ein arhant sammelt Verdienst (*puṇya*) an.

8. Die fünf Arten (t. *tshogs*) von Bewußtsein (*vijñāna*) sind mit Leidenschaft (*rāga*) verbunden und frei von Leidenschaft.

9. Der pudgala ist gleich dem aus Kopf usw. bestehenden Leibe.

10. Der srota-āpanna erreicht Beschauung (*dhyāna*).

11. Auch der gewöhnliche Mensch gibt Leidenschaft der Lust (*kāmarāga*) und Bosheit auf.

12. Buddha ist in der Gemeinde (*saṅgha*) enthalten.

13. (Geben an) die Gemeinde (*saṅgha*) bringt zwar große Frucht (*phala*) [160a] hervor, nicht aber (an) Buddha.

14. Die Erlösung des Buddha und eines śrāvaka ist eine und dieselbe.

15. Der pudgala wird nicht gesehen.

16. Weder Gedanken noch Gedankliches (*caitasika*) noch auch irgendwelche entstehende Dinge (*dharma*) wandern aus dieser Welt in die jenseitige Welt.

17. Alles Gewirkte (*saṃskṛta*) ist momentan (*kṣaṇika*).

18. Durch ein Zunehmen (t. *rgyas-par gyur-pa*) von Wirkung (*saṃskāra*) ist Entstehen (*jāti*).

19. Die Wirkungen (*saṃskāra*) verharren aber nicht.

20. Wie der Gedanke (*citta*, t. *sems*), so ist das Tun (*karman*).

21. Es gibt kein Tun (*karman*) des Leibes (*kāya*) und der Rede (*vāk*).

22. Ein Zustand (*dharma*), der nicht der Verschlechterung ausgesetzt wäre, existiert nicht.

23. Ehrung eines caitya ist ohne Frucht (*phala*).

24. Gegenwärtig stets ist Regung (*anuśaya*).

25. Durch Schauen des Gewirkten (*saṃskṛta*) tritt man in Fehllosigkeit ein.

Diese sind die Grundlehren der Mahāśāsaka. Die Grundlehren der Dharmagupta sind die folgenden:

1. Buddha ist nicht in der Gemeinde (*saṅgha*) enthalten.

2. Aus (der Verehrung des) Buddha entspringt zwar große Frucht, nicht aber aus der der Gemeinde (*saṅgha*).

3. Auch in dem Stande der Götter (*deva*) ist reiner Wandel.

4. Es existieren weltliche Zustände (*dharma*).

Diese sind die Grundlehren der Dharmagupta. Die Grundlehren der Kāśyapīya sind die folgenden:

1. (165b) Reifung (*vipāka*) und Reifungs-Zustände (*-dharma*) sowie entstehen werdende Dinge (*dharma*) existieren.

2. Der aufgegeben hat, besitzt (nicht) völliges Wissen.[23]

3. Dieser (Satz) und die sonstigen Annahmen der Dharmagupta alle sind Grundsätze der Kāśyapīya.

Grundsatz der Tāmraśātīya ist: Es ist kein pudgala.

Die Grundlehren ferner der Sekte der Sarvāstivādin, die durch den Lehrer (*ācārya*) Uttara belehrt wurde, (nämlich) der Saṃkrāntika, sind die folgenden:

1. Die fünf skandha wandern aus dieser Welt in die jenseitige Welt.

2. Außerhalb des Weges (*mārga*) ist keine Zerstörung der Gruppen (*skandha*).

3. Es sind Gruppen (*skandha*), die mit ursprünglichem Falle (*parihāṇi*) behaftet sind [160b].

4. Der pudgala ist nicht in höchster Bedeutung (*paramārthataḥ*) vorhanden.

5. Alles ist nicht-ewig.

Diese sind die Grundlehren der Saṃkrāntika.

Auf diese sieben Arten verhalten sich die Grundlehren der Sarvāstivādin.

Die Grundlehren der Vātsīputrīya sind:

1. Das mit angenommener Annahme (*upādāna*) behaftete ist verbunden.

2. Es gibt keine Zustände (*dharma*), die aus dieser Welt in die jenseitige Welt wandern.

3. Der pudgala, nachdem er die fünf Gruppen (*skandha*) angenommen hat, wandert.

4. Es sind Wirkungen (*saṃskāra*), die momentan sind, und die nicht momentan sind.

5. Man darf nicht sagen, daß der pudgala ein und dasselbe ist, wie die Gruppen (*skandha*), noch daß er nicht ein und dasselbe ist.

6. Man sagt nicht, daß das Erlöschen (*nirvāṇa*) mit allen Dingen (*dharma*) identisch ist, noch daß es davon verschieden ist.

7. Man sagt nicht, daß das Erlöschen sei, noch daß es nicht sei.

---

[23] „Nicht" ist sinngemäß zu tilgen.

8. Die fünf Bewußtseinsarten (*vijñāna-kāya*) sind weder mit Leidenschaft (*rāga*) behaftet, noch sind sie davon frei.

Diese sind die Hauptlehren der Vātsīputrīya. Die Vātsīputrīya ferner sind von zwei Arten: die Mahāgirika und die Saṃmatīya.

Die Hauptlehren der Saṃmatīya sind:

1. Das entstehen werdende und das entstehende, das künftig und das jetzt zerstört werdende, das künftig und das jetzt geboren werdende, (166a) das künftig und das jetzt sterbende, das tun werdende und das tuende, das künftig und das jetzt vernichtet werdende, das gehen werdende und das gehende, das künftige und das jetzige Bewußtsein existieren. Diese sind die Hauptlehren der Saṃmatīya.

Die Mahāgirika ferner sind von zwei Arten: die Dharmottara und die Bhadrayānīya.

Die Grundlehren der Dharmottara sind:

1. In der Geburt sind Nichtwissen und Geburt, in der Zerstörung ist Nichtwissen und Zerstörung. Die Bhadrayānīya sind ihnen gleich. Die Ṣaṇṇagarika nennen manche eine Sekte der Mahāgirika; andere aber nehmen an, sie seien eine Sekte der Saṃmatīya. [161a] Auf diese Weise ist die Schule der Vātsīputrīya in vier Sekten geteilt.

Diese sind die Hauptannahmen der achtzehn Sekten, welche durch Befolgung der (verschiedenen) Lehrer (*ācārya*) entstanden. Da aber außerdem noch viele besondere Unterschiede bestehen, sind diese anzugeben. Wieso? Die besonderen Lehren der Sarvāstivādin sind von vier Arten: 1. Sein (*bhāva*, t. *dṅos po*), 2. Kennzeichen (*lakṣaṇa*), 3. Zustand (*avasthā*), 4. Veränderung (*pariṇāma*).

Hier ist zunächst die Veränderung des Seins (*bhāva*) eine Annahme des Bhadanta Dharmatrāta. Er sagt, daß, wenn auch die Objekte (*dharma*) durch die Zeit zerstört werden und die Dinge (*bhāva*) verändert werden, so verändert sich doch nicht die Materie (*dravya*). Wenn ein goldenes Gefäß zerbrochen ist, zu etwas anderem gemacht worden ist, ist zwar die Gestalt verändert, aber nicht die Materie. Wie wenn Milch sich zu Molken verändert, zwar der Geschmack, die Kraft und die Gärung (eig. Reifung, *vipāka*) sich verändert hat, einiges aber nicht, so werden auch die Dinge, wenn sie aus vergangener Zeit in die gegenwärtige Zeit (hinein) entstehen, beeinträchtigt, aber nicht die Materie (*dravya*). Ebenso wenn (etwas) aus gegenwärtiger Zeit in zukünftiger entsteht, so wird zwar das gegenwärtige Ding beschädigt, aber nicht die Materie (*dravya*).

Die Veränderung des Attributs (eig. Kennzeichen, *lakṣaṇa*) (166b) ist (die Theorie) des Bhadanta Ghoṣaka. Er sagte, daß, wenn Dinge (*dharma*) durch die Zeit beeinflußt werden (*hjug pa*), die mit vergangenen Kennzeichen behafteten nicht frei von den zukünftigen und gegenwärtigen Kennzeichen sind, und daß auch die nicht mit zukünftigen Kennzeichen behafteten nicht frei von den vergangenen und gegenwärtigen sind. Wie z. B. wenn ein Mann von Leidenschaft zu einem Weib erfüllt ist, er deshalb nicht den anderen gegenüber von Leidenschaft frei ist.

Die Veränderung des Zustands (*avasthā*) [161b] gehört dem Bhadanta Vasumitra an. Er sagte, daß, wenn Dinge (*dharma*) durch Zeit beeinflußt werden, das als „verändert" bezeichnete zwar sich zu einem anderen Zustand (*avasthā*) verändert, daß aber nicht der Stoff (*dravya*) sich verändert. So ist z. B., wenn e i n Halm gezählt wird, zwar „einer" zu sagen, wenn hundert gezählt wird, aber „hundert", wenn tausend gezählt wird, „tausend". Die Theorie der Veränderung aus einem zum anderen gehört dem Bhadanta Buddhadeva an. Er nimmt an, daß, wenn Dinge (*dharma*) durch die Zeit beeinflußt werden, abhängig von Früherem und Späterem sie als verändert (eig. „andere und andere") zu bezeichnen sind. So wird ein und dasselbe Weib sowohl Mutter wie Tochter genannt. Weil so diese vier (Männer) sagen: „Alles existiert", sind sie Sarvāstivādin.

So sagen manche, es gebe sieben Bedingungen (*pratyaya*): 1. Ursache (*hetu*), 2. Substrat (*ālambana*), 3. unmittelbare Folge (*anantara*), 4. beherrschende (Bedingung) (*adhipateya*), 5. Tun (*karman*), 6. Speise (t. *zas*, *āhāra*), 7. Abhängigkeit (t. *rten*, *āśraya*).

So nehmen einige an, daß, da Gedanken der Erkenntnis (*avabodha*) von vier (Arten) seien, die Wahrheit verschieden ist.

Andere sagen, daß dharma-Erkenntnis und abgeleitete Erkenntnis von acht Arten seien, daß es aber keine besonders erwägende (*pratisaṅkhyā*) Erkenntnis gebe.

Andere nehmen zwölf an.

Andere als diese ferner nehmen sechzehn an.

So ist in gedankenlosem Schlaf kein Denken; in den übrigen entsprechenden (t. *mtshuṅs-daṅ-ldan-par*) aber ist es.

In der Vernichtung von begrifflichem Erkennen (*saṃjñā*) und Empfindung (*vedanā*) existiert zwar Vernichtung von (167a) begrifflichem Erkennen und Empfindung, bei den übrigen aber ist es entsprechend (sc. wie oben).

Wie ein geistig[24] (*yid-kyis*) Betrübter in ungeordneter (eig. „wandelloser“) Beschauung sich sammelt, ein durch Freude (*sukha*) Betrübter (oder „Bereuender“) in freudeloser Beschauung sich sammelt, so auch sammelt sich ein durch begriffliches Erkennen und Empfindung (*vedanā*) Betrübter in der Vernichtung von begrifflichem Erkennen und Empfindung.

Andere sagen, daß, wenn auch ein von Gruppen (*skandha*) Freier erlöst ist, [162a] das doch nicht die Bedeutung (*artha*) eines Seins (t. *dṅos po*) hat.

Andere sagen, das von sich aus Unbestimmte (*avyākṛta*) sei das *nirvāṇa*.

So sagen einige, die Unermeßlichen (*apramāṇāni*) seien Bestandteile der Erleuchtung (*bodhyaṅga*).

Manche sagen, der großen Früchte (*phala*) seien drei: eines anderen Gedanken als Frucht, als große Frucht und als unermeßliche Frucht.

So ist bei einem infolge von Qualen (*kleśa*) gehenden der Gefährte das Tun (*karman*). So ist, wenn sie sie aufgegeben haben, bei diesem Gehen kein Gehen (?).

Ferner nehmen manche an, infolge früher gewirkter Taten sei erstes Gehen.

Manche nehmen an, es sei wie das der jetzt gehenden Taten (*karman*).

Manche nehmen an, es gebe fünf Arten von Gehen, die ersten vier und durch Bedingung (*pratyaya*) gesondertes Gehen.

Manche sagen, infolge früheren Haftens sei kein Brennen; manche, infolge gegenwärtigen. Manche, infolge Denkens, das einem beliebigen (von?) den fünf Verhüllungen (*nīvaraṇa*) entgegengesetzt ist.

Manche nehmen in dem Element der visuellen Erscheinung (*rūpadhātu*) vier Farben (*varṇa*) an. Andere nehmen e i n e Farbe an.

So sagen andere, der pudgala existiere; auch sei er von den Gruppen (*skandha*) verschieden. Aber er ist nicht nur skandha. Er wird als die Haftens-Gruppen (*upādana-skandha*) (167b) angenommen habend vorgestellt. Das Annahmelose (*anupādāna*) aber ist das *nirvāṇa*. So erfolgt durch reihenweise Vorstellung (t. *btags*) der vier edlen Wahrheiten vollkommene Unterscheidung (*abhisamaya*). Ein dem Zwischendasein (*antarābhava*) entgegengesetzter Gedanke

---

[24] uP. „durch Wankelmut“, t. *yid-gñis-kyis*, s. *vicikitsā?*

(*citta*) aber entsteht nicht. Durch Glieder der Erleuchtung (*bodhyanga*), die von Leid abhängig sind, tritt man in Fehllosigkeit ein. Durch dreizehn Gedanken (*citta*), die abhängig sind von nichtdauernder (*anitya*) Vorstellung (*manasikāra*) mit Lust (*kāma*) verbundener Wirkungen (*saṃskāra*), erreicht man die Frucht (*phala*) des zur Strömung gelangten (*srota-āpanna*); eine Beeinträchtigung des in diesem Zustand (*dharma*) befindlichen (*sthita*) aber [162b] existiert nicht. So auch der Eingetretene (t. *shugs pa?*) Beim Arhant ist Beeinträchtigung (*parihāṇi*, Fall) vorhanden. Zwischendasein (*antarābhava*) existiert. Das Vergangene und Zukünftige existieren. Ausschließlich als Zweck (*artha*) eines freudigen (*kuśala*) Zustandes (*dharma*) existiert das Erlöschen (*nirvāṇa*). Die vergangenen Gruppen (*skandha*) sind von Zeit befreit (*vimukta*). Auch bei Göttern (*deva*) ist reiner Wandel (*brahmacarya*). Aus dem Element der Lust (*kāma-dhātu*) tritt man in Fehllosigkeit ein. Auch der gewöhnliche Mensch (*pṛthag-jana*) gibt die Leidenschaft (*rāga*) der Lust (*kāma*) und Bosheit (*vyāpāda*) auf. Die fünf Arten von Bewußtsein sind weder mit Leidenschaft verknüpft noch ohne Leidenschaft; weil sie frei von Überlegung (*t. rnam par rtog pa*, *vikalpa*) sind. Die sechste (scil. des *manas*) aber ist sowohl mit Leidenschaft verbunden als frei von Leidenschaft. Der arhant ist abhängig von Form (*rūpa*), die mit Schwächen (*āsrava*) behaftet ist, von Schwäche des Gedankens (*citta*) und von Nicht-Schwäche. Wenn auch der Ort (*t. yul*) des Gedankens auch nicht anderswo hin reicht (*t. phyin*), so ist er doch, hier verweilend, von einem Verweilen in der Ferne abhängig. In dem formlosen (*ārūpya*) Element (*dhātu*) existiert nicht Form. Auch der arhant hat die Eigenschaft (*dharma*) des Fallens (*parihāṇi*). Es gibt unzeitigen Tod. Der Mann (*t. skyes bu*, *s. puruṣa*) ist Täter. Es gibt richtige weltliche Ansicht (*dṛṣṭi*). Auch bei den tīrthika existieren die fünf Klarsichten (*abhijñā*). Bei einem arhant ist nicht Erreichen durch Belehrung durch einen anderen; (168a) Nicht-Wissen existiert (bei ihm) nicht; Zweifel existiert nicht; Abhängigkeit (*t. yoṅs su btag pa*) von einem anderen existiert nicht; in ein Wort ausbrechende Rede existiert nicht; weil Sinne (*indriya*), Kräfte (*bala*) und die Glieder der Erleuchtung (*bodhyaṅga*) erzeugt werden (?). Des Bhagavant Hörer (*śrāvaka*) entstehen nicht in Uttarakuru, in der Todeswelt (*t. bdud-ris*) und unter begriffslosen (*asaṃjñin*) Lebewesen (*sattva*). Der srota-āpanna erreicht nicht die Beschauung (*dhyāna*). Alle Sūtra haben den bestimmten Sinn (*nītārtha*). Nicht ent-

sprechende Regungen (*anuśaya*) und aus Denken entstandene Regungen existieren. Das Gewirkte (*saṃskṛta*) ist sowohl momentan (*kṣaṇika*) wie [163 a] nicht-momentan. Infolge des zerstört werdenden Annehmens (*upādāna*) brennt das Feuer. Indem jeder einzelne Gedanke untergeht, (geschieht dies) von der Grundlage, die die Geburt nicht kennt, bis zum Ende des Sterbens (*t. hchi*). Der die Bedingung (*pratyaya*) des Sterbens bewirkende eine Gedanke (*citta*) ist vollkommen zur Ruhe zu bringen. Die Unermeßlichkeiten (*apramāṇa*) sind nicht Glieder der Erleuchtung (*bodhyaṅga*). Infolge des Erreichens der 67 *samāpatti* wandelt der bodhisattva vollkommen in sechzehn Konzentrationen (*samāpatti*), den Sinnen (*indriya*), Kräften (*bala*), Gliedern der Erleuchtung (*bodhyaṅga*). Mit Ausschluß der Banden (*saṃyojana*, t. kun tu spyor ba) ist (alles?) durch (?) den hindernislosen Weg aufzugeben. Der mit Gehen behaftete Weg ist bestimmt doppelt (?). Die Frucht eines *śramaṇa* wird nicht allmählich erreicht. Auch durch weltlichen Weg (*mārga*) wird Frucht (*phala*) des einmal wiederkehrenden und nicht-wiederkehrenden herbeigeführt. Auch veränderter *saṃsāra* existiert. Nicht geht irgend ein Ding (*dharma*) aus dieser Welt in die jenseitige Welt. Durch Annehmen der Gruppen (*skandha*)[25] wandert das Lebewesen (*sattva*). Das Element der Form (*rūpa-dhātu*) hat vier Farben. So hat das Zwischendasein (*antarābhava*) entweder zehn Farben oder die Farbe von Perlmutter. So dauert das Zwischendasein (168b) fünf Tage oder sieben; auch lange Zeit. So existiert Tun (*karman*) niemals nicht. Es wird niemals beeinträchtigt; niemals entwendet. Daß die Reifung von *karman* beeinträchtigt wird, wird nicht wahrgenommen. Solange das Dasein (*bhava*, t. *srid pa*) dauert, verharrt es mit dem Wesen (*ṅo bo*) der Stammesart (*gotra*, *rigs*) behaftet. Die Bedingung (*pratyaya*) des früher angehäuften und später angehäuften Tuns (*karman*) annehmend, wandelt (eig. „geht“) er unter den Lebewesen. Bestimmtes (*niyata*) Tun (*karman*) kann nicht unwirksam gemacht (t. *bzlog*) werden. Ein Bodhisattva tritt in männlicher Gestalt in den Mutterschoß (*garbha*) ein. Daß er in den Mutterleib[26] als Elefant eintritt, [163b] ist eine Vorstellung des Traumes. Er wird auch *kalala*, *arbuda*, *peśin* seinem Wesen nach. Sobald er geboren ist, ist er mit der Fähigkeit der verdunkelungsfreien (*an-āvaraṇa*) Erlösung (*vimokṣa*) versehen. Die Erkenntnis (*jñāna*) der Buddha-

[25] T. d. dsa (XIX): Durch Aufgeben der *skandha*.

[26] Anstatt *sku nas* ist wohl *sku na* zu lesen.

bhagavant tritt in Genuß (*bhoga*) ein. Auch gewöhnliche Menschen (*pṛthag-jana*) werden durch einen Gedanken (*citta*) weggerissen. Durch einen Gedanken (*citta*) werden alle Verdunkelungen aufgegeben. Durch einen Gedanken wird auch die Erlösung (*vimokṣa*) der Nicht-Verhüllung der Allwissenheit (*sarvajñatā*) erreicht. Die durch einen Gedanken (*citta*) eingetretenen Zustände (*dharma*) zerstörend, erzeugt er das Verweilen in der Frucht (*phala-stha*). In vier Bedingungen (*pratyaya*) sind alle Bedingungen enthalten. Wenn auch das Verharren (*sthāna*) in den durch (die Wahrheit) des Leidens aufzugebenden Umfassungen (*paryavasthāna*) die (Zustände der) unmittelbaren Folge (*ānantarya*) bewirkt, so doch nicht ein anderes. Durch die vier Regungen (*anuśaya*), die durch das Schauen (*darśana*) aufzugeben sind, werden alle zusammengefaßt; wenn dadurch auch alle Wurzeln des Guten (*kuśala-mūla*) abgeschnitten werden, so sind sie doch nicht durch Realisierung (*bhāvanā*) aufzuheben. Wenn auch alles, was seinem Wesen nach Realisierung (*bhāvanā*) ist, (und) solange es besteht, durch einen anderen vermittelst der Bemühung zu beseitigen ist, nicht beseitigt wird, so ist doch, wenn die eigene Zeit erschöpft ist, Tod (*kāla-kriyā*). Wenn auch (169a) alle arhant durch Trennung sterben, so sterben sie doch nicht durch Wandern (*saṃkrānti*). Wie gesagt wird: Durch Trennung von dem Leib ist Sterben, der arhant aber stirbt, weil er infolge von Trennung von dem letzten Leib getrennt wird. Leib ist hier aber im Sinne von Leib der Sinnesorgane anzunehmen. Künftiges und jetziges Entstehen, Zerstörung, Geborenwerden, Sterben, Tun, Abschneiden, Gehen, Bewußtsein.[27] Zwar ist in drei Gruppen (*skandha*) das Lebewesen (*sattva*) enthalten, aber nicht alle Dinge (*dharma*). Alle Empfindungen (*vedanā*) [164a] sind aus Tat (*karman*) entstanden. Alle Taten (*karman*), die durch vorher geschehenes Betätigen (*bhāvanā*) aufzugeben sind, sind Reifung (*vipāka*) von Tat (*karman*). Und andere Sätze mehr.

Die von Bhavya verfaßte Darlegung des Unterschieds der Schulen ist abgeschlossen.

[27] Der Satz ist im tib. Text unvollständig.



Vom selben Verfasser erschien im gleichen Verlag:

Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung.

1. Teil. Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus. Mk. 5.—.

2. Teil. Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna nach der tibetischen Version übersetzt. Mk. 5.—.

3. Teil. Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna nach der chinesischen Version übersetzt. Mk. 5.—.

Aparimitāyur-jñāna-nāma-mahāyāna-sūtram. Nach einer nepalesischen Sanskrit-Handschrift mit der tibetischen und chinesischen Version herausgegeben und übersetzt. Mk. 2.50.

Die Streitlosigkeit des Subhūti. Ein Beitrag zur buddhistischen Legendenentwicklung. Mk. 2.—.

Der ältere Vedānta. Mk. 3.—.

Im Kommissionsverlag O. Harrassowitz, Leipzig:

Materialien zur Kunde des Buddhismus.

1. Heft. Das Edikt von Bhabra, zur Kritik und Geschichte, von Max Walleser. Mk. 1.50.

2. Heft. Ga las hjigs med, die tibetische Version von Nāgārjuna's Madhyamaka-kārikā, nach der Pekinger Ausgabe des Tanjur herausgegeben von Max Walleser. Mk. 20.—.

3. Heft. Yukti-ṣaṣṭikā. Die 60 Sätze des Negativismus. Nach der chinesischen Version übersetzt von Dr. Ph. Schæffer. Mit photographischer Reproduktion des chinesischen und tibetischen Textes. Mk. 4.—.

4. Heft. Sprache und Heimat des Pali-Kanons. Von Max Walleser. Mk. 2.—.

5. Heft. Dogmatik des südlichen Buddhismus. Von Shwe Zan Aung und Max Walleser. Mk. 2.—.

6. Heft. Die Weltanschauung des Buddhismus im fernen Osten. Von † O. Rosenberg. Aus dem Russischen übersetzt von Dr. Ph. Schæffer. Mit einer biographischen Skizze von Th. Stcherbatsky. Mk. 2.—.

7./8. Heft. Die Probleme der buddhistischen Philosophie. Von † O. Rosenberg. Mk. 12.—.

9. Heft. Nochmals das Edikt von Bhabra. Eine Erwiderung. Von Max Walleser. Mk. 2.—.

10. Heft. Der individualistische Idealismus der Yogācāra-Schule. Von Jiryo Masuda. Mk. 6.

11. Heft. Zur Aussprache des Sanskrit und Tibetischen. Von Max Walleser. Mk. 3.—.

12. Heft. Indische Strömungen in der islamischen Mystik. Von Max Horten. Mk. 2.—.

DATE DUE

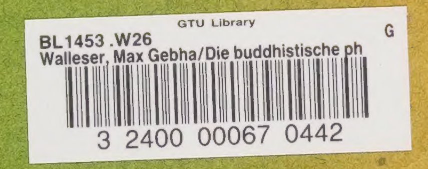
GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

Walleser, Max Gebhard Lebrecht BL
Die buddhistische philoso- 1453
phie in ihrer geschichtlichen W26
entwicklung v.4

LC Coll.

88330



GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall

CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG IN HEIDELBERG

Neuerscheinungen:

Bezold, Carl, Babylonisch-assyrisches Glossar. M. 26.—, geb. M. 30.—.

Gall, August von, ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ. Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie (Religionswiss. Bibl. 7). M. 27.50, geb. M. 30.—.

Geffcken, Johannes, Griechische Literaturgeschichte. 1. Band: Von den Anfängen bis auf die Sophistenzeit. Mit einem Sonderband: Anmerkungen (Bibl. d. klass. Altertumswiss. Bd. 4). M. 30.—, In 2 Bände geb. M. 35.—.

Meißner, Bruno, Babylonien und Assyrien. (Kulturgeschichtliche Bibliothek I, 3 und 4.) Mit 184 Textabb., 278 Tafelabb. und 3 Karten. 2 Bände. M. 37.—, geb. M. 41.—.

Mez, A., Die Renaissance des Islams. M. 12.—, geb. M. 14.—.

Oertel, Hanns, The Syntax of Cases in the narrative and descriptive Prose of the Brāhmaṇas. I. The disjunct use of cases (Indog. Bibl. I, I, 18). M. 24.—, geb. M. 26.—.

Pott, August, Tatians Diatesseron. Aus dem Arabischen übersetzt von Erwin Preuschen. Mit einer einleitenden Abhandlung und textkritischen Anmerkungen. M. 16.—.

Ruska, Julius, Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur (Heidelberger Akten der v. Portheim-Stiftung Bd. 16). M. 28.—, geb. M. 32.—.

Schmidt, *P.* W., *S. V. D.*, Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde (Kulturgeschichtl. Bibl. 1, 5). Mit einem Atlas von 14 Karten in Lithographie. M. 42.—, geb. M 45.—.

Orient und Antike. Herausgegeben von G. Bergsträßer, F. Boll † und O. Regenbogen.

1. Kleinasien zur Hethiterzeit. Eine geographische Untersuchung von A. Götze. M. 1.50.
2. Theophrast bei Epikur und Lucrez. Von E. Reitzenstein. M 4.50.
3. Die Glaubwürdigkeit von Herodots Bericht über Ägypten im Lichte der ägyptischen Denkmäler. Von Wilhelm Spiegelberg. Mit 5 Abb. im Text und 2 Tafeln. M. 3.—.

C. F. Wintersche Buchdruckerei.